HARALD HÖFFDING



# I Problemi di Filosofia

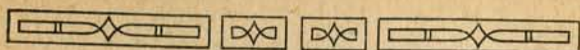
*Tradotti dall'edizione inglese*
*da VITTORIA TEDESCHI*






FRATELLI BOCCA, EDITORI
TORINO (2)
3 - Via Carlo Alberto - 3
1927

Torino - Tip. CARLO ACCAME, via B. Galliari, 4.



# PREFAZIONE
## alla traduzione italiana

La traduttrice della presente piccola ma densissima opera, riconosce a suo maestro Giovanni Gentile, sotto l'influsso del cui potente verbo ha formato la sua coscienza filosofica.

Ma poichè il gran movimento idealistico che a lui fa capo non rifugge ma cerca l'opposizione, della quale anzi vive superandola e dialetticamente inverandola, così io credo di far cosa utile offrendo come strumento di lavoro i *Problemi* d'uno dei pensatori più informati e coscienziosi che, pur avendo con limpido sguardo conosciuto e con finissime e nuove analisi dimostrato l'originalità creatrice del pensiero e il carattere dinamico della verità, fa resistenza all'idealismo. Inoltre questi *Problemi* si raccomandano

quale coronamento della monumentale *Storia della filosofia moderna* così diffusa in Italia grazie alla magistrale traduzione fattane dal Martinetti, ma che, priva della loro luce, potè sembrare a un giudice illustre mancasse di logica interna (1).

Anche per l'Höffding v'ha una dialettica interna che muove i problemi. Per lui la verità sta nella connessione esatta e fissa che il lavoro del pensiero apporta sui soggetti dati, fra i quali anche pone i diversi punti di vista da cui possono essere riguardati i dati sui quali si esercita il pensiero. E perciò la verità tutta intera, egli dice, deve contenere la spiegazione degli errori e delle ragioni che hanno potuto far credere che fosse la verità. Se vi ha lotta fra i diversi tentativi fatti per scoprire la verità, si troverà nella definizione della verità una scala che permette di decidere qual'è il saggio che più vi si avvicina; si vedrà che è quello in cui il più gran numero di dati sono legati nella maniera più intima. Che la verità non possa essere che una, appare dal corso della storia in cui questa unità agisce come una forza che spinge sempre avanti, ora condu-

(1) G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Principato, 1913, pag. 219 e seg.

cendo a cercare nuovi oggetti, ora a trovare una connessione più stretta tra quelli che si posseggono. Tutti i cercatori della verità hanno posto in questa storia (1).

E la ricerca scientifica altro non è per l'Höffding che una forma speciale del bisogno che si ha di conservare l'armonia con se stesso in mezzo alla molteplicità e mutabilità dell'esperienza. Con che tutti i problemi sono da lui ricondotti a questo bisogno, tanto più vivo quanto più sviluppata è la personalità. La personalità, ci dice, consiste sopratutto nel legame interiore fra tutte le rappresentazioni, tutti i sentimenti e tutti gli sforzi, ed obbedisce ad una sua legge di vita quando vota la sua esistenza alla ricerca di questa armonia. Essa crea nella scienza come nell'arte un'immagine obbiettiva d'essa stessa. D'altro canto ha bisogno di purificare se stessa piegandosi avanti la connessione del pensiero obbiettivo, l'ordine fisso delle cose nel quale essa stessa ha il suo posto determinato. Si conquista la libertà mediante la verità (2).

Anche per lui il soggetto che conosce e l'oggetto sono astrazioni. Noi possiamo fare

(1) Höffding, *La pensée humaine*, Alcan, pag. 308.
(2) *Op. cit.*, pag. 249 e 250.

del soggetto pensante un oggetto; d'altra parte non v'ha oggetto conosciuto senza soggetto conoscente. Non si ha mai un semplice oggetto pensante (S), ma sempre un soggetto obbiettivato (SO), nè mai un puro oggetto (O), ma sempre un oggetto subbiettivato (OS) (1).

Deriva da ciò, egli insegna, che, per fare progredire la conoscenza, bisogna ora rendere soggettivo l'oggettivo, sceverare cioè nell'oggetto della conoscenza ciò che è condizionato dalla natura del soggetto che conosce; ora rendere il soggettivo obbiettivo, fare cioè della natura del soggetto che conosce l'oggetto della nostra analisi. Noi conosciamo il mondo per l'uomo e conosciamo l'uomo per il mondo. Il romanticismo insistè sul primo di questi termini e neglesse l'altro. Il positivismo sul secondo, ed ebbe propensione a disconoscere il primo. Vi ha scambio continuo fra i due e l'uno non può farsi derivare dall'altro. Il rapporto di scambio si continua sotto varie forme così a lungo che evolve la conoscenza. E in ogni caso particolare bisogna determinare il SO e l'OS con cui si ha da fare (2).

(1) *Op. cit.*, pag. 299 e 300.
(2) *Op. cit.*, pag. 303 e 304.

Dato questo rapporto di funzione tra il soggetto e l'oggetto, tra la personalità e la sua filosofia, s'intende perchè l'autore nei suoi lavori storici tenga a porre in rilievo la personalità dei varii pensatori non meno che le loro concezioni, le quali non rimangono però staccate le une dalle altre mosse tutte come sono dal principio di verità dianzi accennato. È la ricchezza e la più intima coerenza in questa ricchezza che fa sì che una personalità sia superiore a un'altra; e del pari è delle varie sintesi filosofiche. Ma sin tanto che dura la vita dell'anima, nuovi soggetti entrano nella corrente spontanea e vi son sottoposti a lavoro involontario. Sono novelle gocce, e forse nuovi affluenti che possono modificarne la natura e il corso. La natura dei nuovi letti che la corrente si forma allorchè il terreno cambia è ugualmente modificata. E sintanto che la riflessione è desta, il problema di scoprire nuove sintesi più grandi, più interiori e comprensive, non cessa giammai. La sintesi, che sino allora aveva raccolto a unità la molteplicità della vita, può divenire uno dei soggetti o elementi di una sintesi ulteriore. È un novello *io* per il quale i precedenti divengono oggetto di conoscenza. Non si dà

sintesi definitiva; perchè ciò fosse bisognerebbe un'esperienza chiusa, quando invece istante per istante bisogna distinguere ciò che è dato da ciò che attendiamo. E l'attesa non può divenire mai altro che una ipotesi e cioè un problema (1). E così anche per l'Höffding la filosofia è eterna soluzione che è eterno problema, non già per impotenza del pensiero, ma perchè interminata e interminabile l'esistenza.

L'ultimo dovere del filosofo, ci dice, è di fare onestamente il suo bilancio intellettuale (2), bilancio che egli ha fatto, con mirabile perspicuità e coscienza, nel libro che diamo tradotto, in cui convergono quarant'anni a un dipresso di vive ricerche fatte da una ricca personalità, nella quale tendenze idealistiche, realistiche e anche mistiche, congiunte alla più esemplare probità intellettuale, fervono senza posa in cerca d'armonia e reciproca connessione.

«Io avevo scelto — così egli dice in una sua nota biografica — quale mia materia di studio la filologia a causa del mio interesse per le lingue classiche e la storia: ma il bisogno che sentivo di sviluppare e di

(1) *Op. cit.*, pag. 13.
(2) *Id.*, pag. 346.

purificare il mio senso religioso, allora nascente, la vinse, in guisa che mi misi a studiare la teologia con zelo e piacere, nell'intenzione d'entrare a servizio della Chiesa. Ma tosto il dubbio sorse, dubbio che non mi permise il contentamento interiore che mi promettevo da questo studio, così dal punto di vista religioso che dal punto di vista scientifico. Lungi dall'illuminarmi e dal soddisfarmi, questo studio mi demoralizzò e mi paralizzò.

Gli studi degli scritti del Kierkegaard e della filosofia legittimò sempre ai miei occhi le critiche che, dall'alto delle cattedre dell'Università, si volgevano con grande vigore alla teologia.

Misi termine ai miei studi di teologia nel 1865 convinto che dovevo cercare in altre vie la verità che non vi avevo trovato. Avevo rinunziato all'idea di entrare al servizio della Chiesa; tuttavia trovavo ancora la vera espressione della mia fede religiosa nel Cristianesimo qual'è esposto dalla Chiesa, ritenendolo la sola credenza che permettesse di soddisfare il permanente bisogno in me di trovare delle espressioni per gli sforzi dell'anima durante il combattimento della vita e di vedere espresso in immagini

o in pensieri di gran significato il valore ed il fine della vita. Degli anni duri e penosi seguirono. Pensandovi non considero la giovinezza come un periodo felice della mia vita. Io mi domandavo dove rivolgermi col mio bisogno di chiarezza, e se mai avrei trovato un campo d'azione. Il lavoro avrebbe potuto darmi soddisfazione solo quando avesse presentato per la mia personalità un'importanza vitale. Così la rottura con la teologia mi condusse a un dualismo della mia vita esteriore e della mia vita interiore, dualismo che, alla lunga, divenne insopportabile. Fu la vita stessa che mi fece superare questo sdoppiamento, insegnandomi a conoscere per mia propria esperienza il valore delle relazioni puramente umane. E come, sotto l'influenza dei problemi posti dal Kierkegaard, avevo dato di bando ai libri di teologia, scontento delle loro mescolanze impure, così allora respinsi i libri del Kierkegaard perchè non potevo mettere il loro contenuto d'accordo con ciò che la vita mi insegnava.

Uscendo dalla mia cellula, entrai in relazione vivente con la vita. La via una volta aperta, un passo tirò l'altro. Tosto la scienza anch'essa divenne per me una realtà che

reclamava il proprio posto in ogni bilancio. Lo studio del pensiero greco acquistò per me una grande importanza in quegli anni; vi appresi a comprendere la possibilità e il valore d'una concezione e d'una direzione umane e libere della vita. E si fu allora nella vita e nell'esperienza della realtà che potè appagarsi il bisogno che m'aveva prima spinto alla teologia e poi al dualismo del Kierkegaard.

Più tardi lo studio della filosofia inglese ebbe per me una grande importanza. I due poli fra i quali si è svolta la mia evoluzione sono la dottrina della personalità del Kierkegaard e il positivismo francese e inglese.

Bröchner, che conobbi molto bene negli ultimi anni della sua vita, aveva richiamato la mia attenzione verso lo Spinoza, e mi ricordo la forte impressione che mi fece lo studio delle lettere spinoziane durante un viaggio a piedi che feci nell'Jutland nel 1870; ne trassi un punto di vista fondamentale al quale sono rimasto sempre attaccato.

Che dopo i miei anni di studio sia riuscito a trovare un nuovo punto di vista, è quello che non oso affermare. Ma ho tro-

vato un punto di vista al quale io posso tenermi e dal quale posso forse aiutare altri a trovare quello che gli conviene.

Io mi sono convinto che anche quello che v'ha di più alto e di più nobile nel mondo dello spirito è sottoposto alle leggi del determinismo della natura, leggi che la scienza ha il dovere di scoprire. Io ho anche la convinzione che per ciò che ha veramente valore non è una degradazione, ma una nobilitazione l'avere solide radici nel vasto sistema della realtà. Le melodie più belle non sono mai tanto elevate da non poter essere espresse da note. Ma la mia partitura non è punto finita e, senza dubbio, non sarà mai finita.

Io posso intendere dei suoni più belli e più ricchi che non siano quelli che mi è dato esprimere con la mia notazione musicale e nell'esperienza trovo molti segni ai quali non posso dare un'espressione e che sono forse una notazione musicale per suoni che non posso intendere. Ciò non scuote la mia convinzione, e sopratutto non infirma il mio metodo. I problemi hanno preso per me, durante il mio viaggio nel mondo del pensiero, più importanza e un disegno più netto. È ciò che alcuni chiamano il mio

scetticismo e il mio negativismo. Quanto a me trovo naturale che il cielo si elevi sempre più man mano che più si procede nell'ascensione della montagna» (1).

*Roma, 4 novembre 1926.*

VITTORIA TEDESCHI.

---

(1) Dalla nota biografica che serve di prefazione alla traduz. francese della *Filosofia della Religione* (Alcan).



# PREFAZIONE
## di William James

---

Il professore Höffding di Copenaghen è uno dei più savî e dei più dotti fra i filosofi viventi. La sua *Psicologia*, la sua *Etica* e la sua *Storia della filosofia moderna* hanno reso il suo nome noto e rispettato fra i lettori inglesi, quantunque la sua ammirabile *Filosofia della religione* attenda ancora un traduttore (1). Il piccolo lavoro che segue è, per così dire, il suo testamento filosofico. In esso egli riassume, in forma straordinariamente serrata ed efficace, il risultato delle riflessioni da lui fatte lungo la vita sulle più profonde alternative dell'opinione filosofica. Il lavoro, a mio giudizio, è così denso e le sue conclusioni così sensate, o, quanto meno, così rispondenti a quello ch'io reputo come

(1) L'ebbe nel 1906 in B. E. MEYER (Macmillan).

sensato, che ne ho voluto la traduzione quale contributo all'educazione degli studiosi inglesi.

Il razionalismo in filosofia procede dal tutto alle parti, e sostiene che la connessione fra i fatti deve essere, in sostanza, intima e non esterna; l'universo è una unità, e le parti dell'Essere sono collegate fra di loro senza intermissione. L'empirismo, d'altro canto, va dalle parti al tutto, e volentieri concede che, alla fine, alcune parti possano andare meramente aggiunte alle altre, e che quello che la particella «e» sta ad esprimere può ben costituire una parte dell'Essere reale come del discorso. Per il razionalismo radicale, la Realtà in sè è eternamente completa, e il caos dell'esperienza non è che illusione.

Per l'empirismo radicale, il caos può essere una categoria del Reale stesso, e un «nulla mai di definitivo» il risultato costante dei nostri tentativi rivolti a meglio intenderlo. I professori di filosofia sono quasi sempre razionalisti; e lo studioso, passando dalla via al gabinetto di lettura, si vede presentato un mondo così astratto e puro e logico e perfetto che deve riuscirgli arduo di riscontrare in esso una qual-

siasi somiglianza di carattere con quello irrequieto, torbido e sconnesso che ha lasciato, dietro di lui, entrando.

Ora la peculiarità del professore Höffding è che mentr'egli ha il tenore di un professore razionalista di filosofia, essendo astratto e tecnico nella sua forma espositiva quanto più si può desiderare, nei risultati, nondimeno, non perde di vista la natura della concreta realtà, e concede che il «nulla mai di definitivo» possa essere l'ultima parola dei nostri tentativi rivolti a intendere la vita razionalmente.

La parola «razionalmente» denota qui determinate condizioni che il professore Höffding raccoglie sotto la parola «continuità». Egli oppone ad essa la nozione dell'«irrazionale» come quel residuo del fatto grezzo o «alogico», «mero» fatto, che può rimanere a galla quando i nostri tentativi per istabilire la logica continuità fra le cose hanno raggiunto il loro limite. La congiunzione «e» sarebbe qui l'unico legame fra la porzione continua della Realtà e quella irrazionale.

Il professore Höffding è in breve un empirista e un pluralista, benchè egli preferisca chiamarsi un «monista critico». Con

*a — I problemi della filosofia.*

la parola «critico» intende significare che la continuità e l'unità del Reale non sono in alcun tempo complete, ma possono essere in processo di completamento. Il pensiero, che anch'esso è parte della Realtà, è certamente incompleto; ma negli sforzi ch'esso fa per rendere se stesso sempre più continuativo, e per rappresentarsi il mondo sempre più razionalmente, lavora nella direzione della maggiore continuità; e tutto quanto il Creato può analogamente essere in opera per assumere una forma sempre più continuativa e razionale.

Empirista nella sostanza, razionalista nella forma: questo, secondo me, è il carattere distintivo delle pagine che seguono. Esse formano un *multum in parvo* così ben ponderato, che non possono rimanere senza effetto nella mente razionalista dello studioso di filosofia, pel cui vantaggio quindi le pubblico in inglese.

Occorre, lo confesso, qualche piccola cognizione della letteratura filosofica per apprezzare il significato profondo di qualche paragrafo del nostro autore, e di dare a ciascun d'essi la debita importanza, troppo brevi essendo ed astratti per un semplice principiante. Per venire in suo aiuto indico

alcuni dei tratti del libro che mi sembrano più degni di nota.

Ho fatto cenno della nozione che il mondo, essendo comunque incompleto nei riguardi del nostro pensiero, può darsi che, anche sotto altri rispetti, sia non già in istato ma solo in via di perfezionamento. La perfezione, in altre parole, può non essere eterna; piuttosto sono le cose che si affaticano verso essa come un ideale e Dio stesso può essere uno dei cooperatori. Il tempo, in questa concezione, deve ritenersi come reale, e non mai, dice il professore Höffding, può essere bandito, come gli ultra razionalisti pretendono, dalla realtà assoluta.

Con questa posizione generale s'accorda quella che il nostro autore chiama nozione «dinamica» del Vero, in antitesi alla nozione «statica». Ciò che a me sembra significhi che la «conoscenza» è una relazione delle nostre facoltà pensanti con la realtà, e che quelle facoltà sono «più nel vero», che «meglio operano», prendendo quest'ultima parola nel più esteso numero di sensi che sia possibile. Il pensiero è così un istrumento che si adatta ai suoi obbietti, e eventualmente li modifica. Può il suo compito meramente consistere nella copia

di essi, ma non sempre è ciò necessario. In tutto questo il professore Höffding si schiera con la scuola « economica » dei logici scientifici e, se non m'inganno, con la recente letteratura « umanista » e « pragmatista » della nostra lingua.

Il Monismo « critico » del professore Höffding (quale opposto al Monismo assoluto), significa che quantunque non possiamo mai esaurientemente renderci ragione di ogni dato di fatto riferendolo all'intero di cui è parte, tuttavia ciò che chiamiamo un fatto consiste talmente nelle relazioni con gli altri fatti che siamo parimenti nell'impossibilità di vederne uno qualsiasi come del tutto indipendente. La parte in sè rimane per noi un'astrazione, astrazione da un fatto che esso stesso è per noi un mero ideale. Nè l'una, nè l'altro sono dati dall'esperienza, nè possono adeguatamente essere forniti dalla ragione; cosicchè, in alto come al basso, il pensiero non è in grado di « continuare » e intoppa nell'« irrazionale ». Il che in fondo può significare che l'Essere è realmente incompleto, in qualsiasi dei sensi che la nostra logica dà alla voce « incompleto ».

Niuno meglio del professore Höffding in

queste pagine ha mostrato come tutte le definizioni da noi tentate del Tutto delle cose si fondano sull'ipotesi che sia di analoga costituzione di qualcuna delle sue parti, che trattiamo da fenomeno anchetipo. Niuno ha tracciato meglio le delimitazioni logiche di quest'ordine di speculazione. Mai noi non possiamo provarne la validità e altro non ci è dato che dipingerne dei quadri più o meno plausibili: la filosofia così vien sempre a partecipare della natura dell'arte come della scienza.

Il fenomeno archetipo fondamentale si trova nel fatto che, almeno sino a un certo punto, possiamo rendere le cose mentalmente *intelligibili*. L'Essere e le nostre forme mentali non sono dunque incongruenti. E poichè le nostre forme agiscono in noi come forze unificanti, così possiamo supporre che l'energia, la quale, in una parte dell'Essere, qual'è il pensiero, tende verso l'unità, tenda, per analogia, verso l'unità anche in altre parti dell'Essere. Ciò pone il professore Höffding in tenore di generale armonia con le vedute degli idealisti. Ma egli tuttavia insiste che l'Essere non può mai trovare la sua espressione nel pensiero senza un qualche oscuro residuo.

Nell'Etica s'incontra l'antinomia o il conflitto medesimo tra la parte ed il tutto che troviamo negli altri problemi. L'atto o l'agente particolare deve avere un valore indipendente, tuttavia deve anche essere mezzo per ulteriori valori. Nè da qualche totalità nè da qualcuna delle parti concretamente date possiamo dedurre un sistema etico continuativo. Tale sistema è sempre una vuota astrazione; e nell'Essere del pari che nel pensiero concreto il regno dei beni deve considerarsi come votato al fare.

La concezione che della religione ha il nostro autore è, a mio credere, una delle sue vedute più geniali. Egli la definisce quale la fede nella finale «conservazione dei valori» o meglio di ciò che ha valore; il che mi sembra abbracci più fatti della storia concreta delle religioni umane che qualsiasi altra definizione ch' io conosca. Ognuno può agevolmente vedere come l'esperienza possa modificare le nostre idee su ciò che siano i più genuini valori ideali; cosicchè la filosofia della religione, meno forse che ogni altra filosofia, ha titolo per divenire dogmatica. La fede nella conservazione dei valori ha essa stessa un valore, perchè può infondere più energia alla vita.

Fede nella conservazione dei valori

Essendo una funzione così vitale, sarà sempre sicura di trovare qualche forma per il suo funzionamento che equivalga alle religioni del passato, sia che tale forma debba essere chiamata col nome di religione o con qualche altro nome.

Un mondo incompiuto dunque, con tutta la Creazione, il nostro pensiero compreso, in lotta per più continua e migliore forma — tale è la concezione generale del nostro autore in materia di filosofia. Io indubbiamente ho posto in rilievo i punti che hanno destato il mio maggiore interesse personale. Altri, e molti ve ne sono di fondamentali, devo lasciare che il lettore se li cerchi da sè.

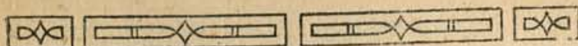
William James.

*Harvard University.*

# I PROBLEMI DELLA FILOSOFIA

– Che cosa sia rispetto al problema della verità

– Che cosa valga " " " del valore



# INTRODUZIONE

Le idee filosofiche, come mostra la storia della filosofia, possono avere un duplice significato: o mirano a proporre, discutere, risolvere dati problemi, o rappresentano sintomi di date tendenze della vita intellettuale dell'uomo. Fra queste due fasi della filosofia intercorre costante scambio d'azione, perchè il fatto che un problema sia proposto o trattato in un certo modo può essere considerato come un sintomo del particolare movimento intellettuale, e, d'altro lato, il pungolo dei problemi eccita movimenti intellettuali che altrimenti non avrebbero luogo. In questo scambio scopriamo un'intima connessione fra la vita personale e la ricerca scientifica. Questa connessione s'incontra in misura più o meno grande in tutti i rami della scienza; ma per la natura stessa della cosa tanto più si rende manifesta quanto più ci avviciniamo ai limiti della conoscenza umana.

Appare più chiaramente nelle scienze morali che nelle naturali e ancor più in filosofia i cui problemi sono necessariamente problemi estremi.

Corre opinione che la personalità e la ricerca scientifica sieno antagonistiche, cosicchè da una mano lo studioso butterebbe giù tranquillamente la sua personalità quando pensa scientificamente, e dall'altra egli vivrebbe come se i metodi e i risultati scientifici non avessero alcuna importanza per la parte più libera del suo sviluppo personale. Io stesso, nella mia giovinezza, giurai fedeltà a tale modo di vedere, sotto l'imponente influenza del Kierkegaard. Se me ne sono finalmente sciolto, ardisco dire che è dipeso dall'avere acquistato più familiarità e con la scienza e con la vita personale.

Il desiderio d'investigare sulle cose è una forma speciale del bisogno che è nell'uomo di mettersi in accordo con se stesso sotto le molteplici e mutevoli esperienze che va facendo. Questo bisogno si manifesta così nella scienza formale come nella reale, nell'impulso di formare serie di concetti in cui un membro svolge se stesso per interna necessità dal precedente, come nello sforzo di dare ai fatti della nostra esperienza le forme più ricche e compatte della continuità. La personalità consiste principalmente nell'interna unità e connessione fra tutte le nostre idee, i nostri sentimenti, i nostri sforzi. Essa non abdica alla sua vita quando si dedica alla ricerca; produce invece e nella scienza e nell'arte un'obbiettiva immagine di se stessa. Solo così può intendersi l'intimo carattere che assume la passione del

sapere, quell'*amor intellectualis* sentito dall'indagatore quando tocca nuove vette da dove i particolari si manifestano come membri di un gran tutto. Questo sacro fuoco che, a dispetto di ogni soffocamento e repressione, non ristà mai dall'infiammare il pensiero, trova in questo l'unica sua spiegazione. Ma la personalità, a sua volta, ha d'uopo che venga educata dal processo scientifico, perchè possa adattarsi all'obbiettiva connessione del pensiero, all'ordine fisso delle cose entro cui ogni essere individuale ha il suo posto indicato. La libertà è acquistata mediante severa obbedienza al vero. È nobile prerogativa della personalità poter scoprire le grandi leggi che condizionano la propria conservazione, che determinano rettamente i suoi desideri e fissano le condizioni per la loro realizzazione. C'è una scienza della vita personale come di ogni altro oggetto: al pari delle altre scienze è fuor di dubbio incompleta, ma in ogni profonda ricerca sulla forma e sui requisiti della vita personale è presupposta. Fra i filosofi contemporanei, Carlo Renouvier attribuisce grande importanza all'antitesi fra le esigenze del pensiero e la personalità (1). Tuttavia anch'egli invoca una razionale concezione della personalità, nè può respingere ogni analogia fra l'una e l'altra.

---

(1) C. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, 1901, pag. 202.

Tale analogia risalta più distintamente quando si cerca di formulare i principali problemi di cui l'indagine filosofica fa suo oggetto.

Nella mia *Storia della Filosofia moderna* ho cercato di mostrare, con metodo puramente storico, che sono quattro tali problemi, e cioè: 1. Il problema della natura della coscienza (psicologico); 2. Il problema della validità della conoscenza (logico); 3. Il problema della natura dell'essere (cosmologico); 4. Il problema del valore (morale e religioso) (1). Nel presente trattato è mio compito di dimostrare l'intima connessione fra questi problemi, i quali, in fondo, non sono che un solo problema presentatosi in diverse forme ed applicazioni.

I motivi che possono indurre all'indagine filosofica sono molto varii. Spesso il motivo è etico e religioso, quindi pratico e personale. Ma subito, per altro, si rende manifesto che il suo studio richiede un esame sulla natura della coscienza, sulle condizioni della conoscenza e sulla costituzione di quell'esistenza cui la personalità etica partecipa con tutte le altre cose. Se invece si è spinti da un interesse osservativo, s'incomincerà dal problema psicologico, come

---

(1) Questi quattro problemi includono la triplice divisione proveniente dalla scuola platonica (secondo Sesto Empirico, *Adv. mathematicos*, VII, 16 di Senocrate) in logica, fisica (cioè cosmologia) ed etica, con di più il problema psicologico che nei tempi moderni è giunto ad avere un indipendente punto di partenza.

ha fatto la filosofia empirica nelle sue varie forme. Ma se fine della ricerca è piuttosto distinguere fra quello che possiamo sapere e quello che non possiamo sapere, s'incomincerà dal problema della conoscenza, il sentiero battuto dalla filosofia critica. E finalmente se uno ha piena fiducia nella possibilità del pensiero e cerca una concezione sintetica del mondo, seguirà il cammino delle scuole dommatiche e speculative e comincerà dal problema dell'Essere. Naturalmente non è di lieve momento sulla forma e sul genere della trattazione cominciare dall'uno o dall'altro problema, perchè l'uno è agevolmente gettato nell'ombra dall'altro. In uno studio comparativo dei problemi, qual'è quello cui dedico queste pagine, è importante dare a ciascuno il debito rilievo. Così, è mia intenzione, coerentemente all'analogia suindicata fra la personalità e la scienza, cominciare dal problema psicologico, per indi procedere all'esame della natura della conoscenza scientifica e del problema della conoscenza in genere. Se vien posto terzo nella serie il problema dell'Essere, il passaggio ad esso avviene naturalmente o dalla personalità la quale è parte di tutto l'Essere o dalla scienza la cui funzione è di condurci ad una concezione del mondo esistente. I tre problemi sin qui accennati sarebbero posti dall'uomo se fosse pura intelligenza, essere semplicemente cognitivo. Il quarto problema sorge a motivo della relazione

Verità { Mondo esterno –
" interno –

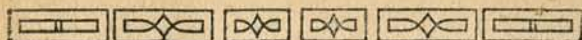
Valore { " esterno
interno

in cui l'uomo, quale creatura senziente e volitiva, si trova con l'Essere. Son questi i principali problemi del pensiero legati agli interessi teorici e pratici dell'uomo.

Più importante che non la quistione dell'ordine dei problemi è quella se possano essere ridotti ad un solo problema fondamentale. Tale possibilità sembra a me stia nella parte capitale che la relazione fra la continuità e la discontinuità rappresenta in ognuno di questi problemi, relazione che involve i più profondi interessi così della personalità come della scienza. In ognuno dei due dominii esiste, come si è già notato, uno sforzo verso l'unità e la connessione, e, in questo, la discontinuità appare come un ostacolo insormontabile. D'altro lato è la discontinuità (distinzione di tempo, grado, luogo, differenza di qualità, d'individualità) quella che porta nuovo contenuto, manifesta forze latenti, schiude nuovi orizzonti nel dominio della vita non meno che in quello della scienza. Cosicchè nessuno dei due elementi può ritenersi come il solo degno di fede e sarà di non dubbio interesse tener dietro alla relazione fra l'uno e l'altro sotto i quattro punti di vista offerti dai nostri quattro problemi principali. Nella filosofia del XIX secolo, l'importanza del problema fu posta in rilievo dal fatto che le varie scuole hanno impegnato a vicenda su di esso il combattimento. Nella prima metà del secolo l'idealismo filosofico asseriva a suo modo la continuità dell'es-

sere e guardava dall'alto in basso la scienza sperimentale per il suo carattere frammentario: in pari tempo il positivismo (come il Comte e lo Stuart-Mill l'hanno esposto) insisteva sulla discontinuità dei diversi gruppi di fenomeni. Ora, verso la fine del secolo, il realismo, sostenuto dall'ipotesi evoluzionistica, si è fatto paladino della continuità, mentre la scuola idealistica è propensa a magnificare la discontinuità della nostra cognizione (1). Cosicchè le scuole vanno cangiando di posto nella grande arena in cui si combatte la battaglia del vero. Sempre che un punto cessi dal dare fecondi risultati, l'indagine involontariamente si volge ad altro, e così, sempre ponendosi in nuovi punti di vista, il pensiero progredisce in chiarezza. Le diverse scuole si sostituiscono a vicenda come i corridori nell'antica festa della torcia, ma la torcia rimane sempre la stessa. E se nessuna delle scuole sin qui militanti ha pienamente messo a nudo il secreto cuore di questi problemi filosofici, tanto più abbiamo ragione di lavorare perchè sia fatta sempre più luce.

(1) Cf., oltre l'opera del Renouvier citata alla nota pagina 5, gli interessanti lavori di E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, 2ª ed., Paris, 1895; e *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, Paris, 1895. Un punto di vista affine assume R. Eucken in *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, Leipzig, 1896.



CAPITOLO PRIMO.

# Il problema della coscienza

---

## 1. — Il concetto della personalità e la psicologia analitica.

Se si dà principio alla discussione dei problemi filosofici con l'esame del concetto della personalità, si entra nel campo della psicologia, e devesi determinare pria di tutto la sua relazione con la filosofia. Si può sorvolare sull'opinione sostenuta dall'Herbart e dal Lotze che la psicologia, tenendo sempre lo sguardo rivolto al problema dell'essere cui conduce, dipende dalla metafisica o cosmologia. Da ogni parte si cerca ora con ogni sforzo di stabilire l'indipendenza della psicologia; ma anche dove questo sforzo è maggiormente accentuato varie sono le opinioni intorno al posto della psicologia. V'ha chi pensa ch'essa è identica alla filosofia in genere, e che l'epistemologia, la metafisica, l'estetica e l'etica sono le varie sue parti. Il Fries e il Beneke ebbero questo modo di vedere so-

stenuto ai nostri giorni da F. Lipps (1). Ma è un'opinione insostenibile, in parte perchè la vita personale è solo uno dei soggetti studiati dalla filosofia, e in parte perchè la psicologia, del pari che le altre scienze, presuppone le forme generali e i principii della conoscenza. Il problema della coscienza necessariamente mira oltre a se stesso, al problema dell'essere e al problema del conoscere. E malgrado tutta la sua indipendenza, la psicologia è solo un ramo dell'albero della conoscenza. La psicologia può perciò includere l'intera filosofia, ma può anche non costituire che una sua parte. Egli è, comunque, del tutto conveniente principiare dalla psicologia, poichè essa descrive il luogo e le presupposizioni da cui prendiamo le nostre mosse nell'essere. Ma, in fin dei conti, la psicologia appartiene alla filosofia? Non è essa una scienza speciale la quale non ha da vedere con la filosofia più che non abbia la scienza naturale o la storia? I metodi speciali — lo sperimentale, il psicologico e lo storico — che adoperano le più recenti ricerche psicologiche, non sembrano indicare che la psicologia sta per diventare una scienza speciale, e che perciò deve essere sceverata dalla filosofia? A ciò rispondo che malgrado i suoi metodi speciali, la psico-

(1) F. Lipps, *Psychologie, Wissenschaft und Leben*, München, 1891. In quanto al Fries e al Beneke, vedi la mia *Storia della Filosofia moderna* (traduz. italiana di P. Martinetti, Bocca, vol. II, pag. 229 seg. e 247 seg.).

logia sempre presuppone la capacità dell'autosservazione, ed è la psicologia subbiettiva, descrittiva e analitica che pone i diversi problemi ai metodi speciali. Qui si rivela quello che la psicologia come scienza speciale e la filosofia hanno in comune. La filosofia deve basarsi su qualche idea generale intorno alla natura della vita cosciente, per essere in grado di trattare i suoi problemi della conoscenza, dell'essere e del valore. Ed è dalla personalità, esperimentata quale capace di conoscenza, estimatrice di valori e costituente parte dell'intero essere, che questi problemi appunto traggono origine. Vien così presupposto un concetto della personalità che i metodi speciali non possono produrre. Questi metodi investigano singole manifestazioni della vita cosciente, e le loro ricerche devono essere coordinate avanti che un concetto della personalità possa esistere.

Ma qui sorge senz'altro il problema fondamentale della psicologia. È possibile giungere alla concezione della personalità a mezzo dell'esperienza? La nostra coscienza forma essa una totalità, un *continuum*, un piccolo mondo a sè, o non è che un aggregato, una somma di elementi e frammenti? Tale è la quistione che la psicologia filosofica (o la filosofia della psicologia, se così vi pare) mette avanti. E nel trattarlo la psicologia si vale in parte dell'autosservazione e in parte dei metodi sperimentali, fisiologici e storici. L'esperienza ci mostra

più o meno lunghe interruzioni nella nostra vita cosciente; intervalli inconsci fra gli stati di coscienza. E, con un attento esame degli stati di coscienza, possiamo discernere in essi differenti elementi, i quali sono ripetuti in altri stati, cosicchè i singoli stati non meno che la coscienza collettiva apparirebbero essere un'unione di elementi o frammenti, e questi elementi sembrerebbero costituire la realtà fondamentale. La coscienza sarebbe quindi un aggregato o una sintesi dei singoli raggi, e non presenterebbe un *continuum* psichico qual'è presupposto nella concezione della personalità.

Ma qui va notato che non possiamo mai constatare con piena certezza se abbia o no l'analisi scandagliato gli elementi ultimi. Esiste sempre la possibilità che gli elementi dinanzi cui ci arrestiamo e che siamo propensi a ritenere quali elementi semplici della coscienza, siano essi stessi, a loro volta, compositi. E così se si potesse giungere a elementi ancora più semplici, di secondo o terzo grado, si scoprirebbe una continuità che non può essere provata sino a quando non si va oltre gli elementi di primo grado.

Le nostre sensazioni, che siamo stati disposti a ritenere come una specie di atomo psichico, portano, secondo hanno dimostrato recenti ricerche di vario genere, le tracce di processi di composizioni più elementari ancora che non siano quelli più direttamente rivelatici dal-

l'osservazione (1). Questa però non è che una considerazione preliminare, la quale non conduce ad alcun risultato decisivo, poichè un sostenitore della discontinuità se ne potrebbe agevolmente valere per dimostrare che ogni apparente continuità è solo provvisoria. Ma gli è un fatto di più decisiva importanza che i così detti elementi psichici sono sempre determinati dalle relazioni in cui li troviamo, e che è una pura astrazione attribuire ad essi, fuori di queste relazioni, un'individualità che solo posseggono in tale rapporto. Questa è l'idea fondamentale su cui è costruito il mio *Compendio di psicologia*.

Ogni vita psichica lavora in modo ingenuo, e direttamente e involontariamente dà origine a fenomeni e fatti connessi, che indi l'analisi con più o meno abilità cerca decomporre negli « elementi ». Invero circa alle sensazioni possiamo appellarci alla legge del Fechner e alla legge di contrasto, secondo le quali l'intensità e la qualità di ciascuna sensazione è determinata dall'intera connessione in cui essa si trova. La connessione non può essere concepita come il prodotto degli elementi psichici, poichè essi esistono come tale o tal'altra sensazione per virtù della loro connessione. Se fossero in altra connessione, non sarebbero la stessa sensazione. Un caso analogo si ha nel modo di comportarsi

(1) Vedi la mia *Psicologia*, V, A. 2.

delle idee. L'associazione delle idee trova la sua spiegazione finale nel fatto che l'isolamento della singola idea è innaturale. V'ha sempre la tendenza — e più alto è il livello della coscienza, più forte è la tendenza — a un lavorìo d'integrazione o d'ampliamento mediante cui la singola idea entra in combinazione con le altre idee secondo leggi fisse. Il così detto associazionismo psicologico (fra i cui aderenti sono stato qualche volta ingiustamente annoverato) concepisce le singole idee come atomi indipendenti, che in guisa puramente esterna e meccanica entrano in combinazione. Il fatto avviene per l'appunto all'inverso: nel processo di associazione è il tutto connesso che esercita il suo potere sulle singole idee. Le idee non appaiono mai in un così completo isolamento che la loro unione possa riguardarsi come un prodotto meccanico. Anche qui vediamo che l'analisi presuppone la sintesi. E questo appare in modo ben chiaro anche nel pensiero propriamente detto, paragonando la formazione dei giudizi con quella dei concetti. Gli uni e gli altri si presuppongono a vicenda; invero i nostri giudizi, i quali non sono che combinazioni di concetti, non possono essere completi che quando i concetti combinati sono completi, mentre, d'altro lato, la formazione di un concetto presuppone una serie di giudizi, mediante i quali vien determinata la mutua relazione dei suoi varii elementi. Qui, di nuovo, è evidente che l'intero

e le parti si determinano a vicenda, non esistendo concetti affatto isolati che poi si prestino ad essere legati assieme nei giudizi.

Ed ecco venir fuori l'antinomia che è intimamente connessa con l'esistenza della coscienza ed è peculiare al concetto della personalità. La coscienza e la personalità non possono essere spiegate quali prodotti di elementi antedati, più che lo possa la vita organica quale prodotto di elementi inorganici. D'altro lato la coscienza e la personalità, appunto come la vita organica, vengono in essere a mezzo di una perpetua sintesi di elementi non prodotti originariamente da esse. Ed è questa antinomia che fa della genesi della vita e della personalità un così grande enigma (1).

Sin ora abbiamo solo considerato le connessioni più formali della coscienza. Ma in ogni coscienza c'è sempre uno scopo cui a viva forza tende, un interesse dominante che soggioga o cerca di soggiogare a sè ogni altra cosa. Questo interesse dominante, o, se così vi piace chiamarlo, intento principale, può cambiare nei diversi periodi della vita, ma la tendenza a svilupparsi sarà sempre crescente e stamperà in grado più o meno forte la sua impronta sugli elementi della coscienza e darà ad essi la piega.

---

(1) Cf. il mio scritto: *La base psychologique des jugements* (« Revue philosophique, oct.-nov. 1901), § 8 e § 33.

Tale concentramento in un intento principale costituisce l'*anima* dell'individuo, quando per *mente* s'intenda la parte intellettiva più formale di lui (V. *Psicologia*, V, B. 5 nota).

Le relazioni sino ad ora esaminate mostrano che il concetto della personalità deve sempre costituire il pensiero centrale della filosofia. Quando le analisi e i metodi speciali fanno le loro divisioni e cercano d'isolare i singoli elementi o istanti, si può concedere che siano giustificabili del pari che lo sono i matematici nel determinare un numero irrazionale aggiungendo decimale a decimale. Ma rimane l'irrazionalità del rapporto fra il tutto e gli elementi.

Fra gli idealisti si è stati spesso propensi a ritenere il concetto della personalità come dato, e ad operare con esso nella speculazione cosmologica. In questo modo viene a trascurarsi il punto su cui tanto insiste la scuola positivista, cioè che quello che così faticosamente andiamo cercando è per l'appunto di stabilire il concetto della personalità, è di scoprire il concetto psicologico del tutto, come la biologia va in traccia della definizione della vita. Ma appunto come la biologia, benchè ammetta l'individualità dell'organismo vivente, non conosce altro metodo che cercare, mercè l'osservazione, l'esperimento e l'analisi, d'intendere il processo complesso mediante il semplice, nella stessa maniera la psicologia, per quanto profondamente possa affermare il carattere sintetico della coscienza.

non può che porre in opera i metodi comuni a tutte le scienze: osservazione, esperimento, analisi. Il concetto della personalità rimane come l'ideale al quale tendiamo, come il permanente problema alla cui elucidazione tutti i metodi speciali concorrono (1).

L'irrazionale qui, come ovunque, non solo segna il limite, ma pone anche il compito, il sempre nuovo compito. La psicologia descrittiva tende specialmente a prendere quale suo caposaldo il tutto connesso in cui e con cui la manifestazione psichica appare; ed essa conserverà sempre, specialmente riguardo alle più elevate o più sviluppate manifestazioni della coscienza, la sua indipendenza e la sua importanza di fronte alla psicologia sperimentale, la quale, in ogni caso, è da essa che trae i suoi compiti. In pari tempo la psicologia descrittiva serve come correttivo alla psicologia sperimentale, la quale, coi metodi che le son proprii, tende agevolmente ad isolare i singoli elementi, a trascurare la spontaneità della vita cosciente e a dare troppo peso ai sintomi esterni degli stati interni (2). D'altro lato la psicologia descrittiva può cavar partito dalla psicologia sperimentale, valendosi, per analogia, d'ogni schia-

---

(1) Per il punto di vista, riguardo questo problema, assunto dal moderno positivismo, in contrasto con quello del Comte e dello Stuart-Mill, è interessante il saggio di R. Ardigò, *L'unità della coscienza*, Padova, 1893.

(2) Cf. la mia *Psicologia*, I, 8-*d*.

rimento che l'altra può dare sui più elementari processi psicologici, per meglio interpretare la natura dei processi più elevati e rendere così più completa ed esatta la sua descrizione. La psicologia descrittiva è molto vicina a divenire un'arte; è, di fatti, veramente un'arte; mentre la psicologia sperimentale si approssima alla scienza. Ma non sono per principio diverse l'una dall'altra; nè sono separate da un iato, come il Münsterberg (1) avrebbe di recente sostenuto, facendo dell'una una scienza del valore, dell'altra una scienza naturale, e opinando che la prima si fonda sul concetto della libertà, la seconda su quello di causalità. Per libertà il Münsterberg intende la possibilità di agire secondo un proposito. E come tale fatto può essere studiato se non investigandolo nella sua connessione con i processi più semplici i quali hanno luogo negli stati di piacere e pena, di gioia e dolore, o nella unione e separazione delle idee?

È qui una moltitudine di esperimenti da portare a compimento e raccogliere, a fine di se-

---

(1) Münsterberg, *Psychology and Life*, Boston, 1899. Il Münsterberg aderisce al concetto divulgato dal Windelband e dal Rickert che si abbia un vuoto fra le scienze naturali (fra cui viene posta la psicologia) e le scienze culturali. Su tale concetto vedi le eccellenti osservazioni del Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, 1901. pag. 65-74; e di Guido Villa, *Psychology and History* (The Monist, Jan, 1902).

guire lo sviluppo di passo in passo, di determinare i diversi gradi della coscienza e i varii impulsi e motivi che li accompagnano: si deve inoltre distinguere fra i varii tipi individuali che la forma e la direzione della vita possono presentare. Una psicologia comparativa di individui può offrire l'aiuto bisognevole a intendere lo sviluppo che ha luogo nella coscienza di un particolare individuo. Una distinzione del tutto innaturale vien perciò fatta asserendo che fra la categoria della personalità e quella della psico-fisica siavi stridente antitesi, tanto più se di questa se ne fa la pietra di paragone di « un vero della vita » e di « un vero della scienza » (1). Non è forse ufficio della scienza intendere la vita — per quanto una completa intelligenza resti sempre un ideale — e non deve la vita fornire essa stessa alla scienza i materiali empirici? Non che quindi un'assoluta antitesi, si ha invece un continuo scambio di azione. E molti anelli di congiunzione e legami esistono fra la segregazione degli elementi dell' Essere intrapresa

(1) Münstenberg, *op. cit.*, pag. 282: « Se noi imponiamo il sistema della scienza alla vita reale, sostenendo che la vita è realmente un fenomeno psicofisico, siamo sotto l'illusione del psicologismo. Se, d'altro canto, imponiamo le concezioni della vita reale, le categorie personali, ai fenomeni scientifici psicofisci, siamo sotto la illusione del misticismo. I risultati nell'uno e nell'altro caso sono gli stessi. Noi perdiamo la verità della vita e la verità della scienza ».

dalla scienza ed il complesso intreccio degli elementi che presenta la vita, intreccio che solo l'arte può cogliere in tutta la sua pienezza.

## 2. — La discontinuità nel dominio psichico.

Ma restano ancora gravi difficoltà nella trattazione scientifica dei fenomeni della coscienza. Dei processi sottoposti all'investigazione dev'essere provata la continuità perchè se ne abbia una verace intelligenza. Si raggiungerebbe l'ideale della psicologia non solo se si potesse porre in sodo una completa descrizione degli stati di coscienza, dove ognuno stesse come un distinto membro dell'intero processo psichico, ma anche se si potessero ridurre le differenze di mutamento fra gli stati a così semplici forme che qualsiasi stato successivo potesse apparire come la continuazione o la trasformazione dello stato precedente. La possibilità di raggiungere questo ideale è inceppata dalla discontinuità che l'esperienza sembra interporre. Si hanno intervalli incoscienti fra gli stati coscienti nel deliquio, nel sonno senza sogni (in quanto ve ne sia) e si hanno differenze qualitative tra i diversi stati ed elementi di coscienza, tanto che ciascuno stato ed elemento, se prestiamo strettamente fede alla nostra interna ispezione, sembra come sorgere dal nulla. Inoltre fra le diverse coscienze individuali esiste sempre una subitanea

e manifesta discontinuità; una coscienza può ancor meno essere derivata da un'altra che non uno stato di coscienza da un altro.

Questa relazione di discontinuità psichica risalta in modo più deciso quando si contrappone alla continuità ed equivalenza che presentano le manifestazioni materiali, e che ben presto ebbe a rilevare la filosofia. La persistenza della materia, nonostante le sue trasformazioni, era un comune assunto dei filosofi naturalisti greci, e questo assunto è stato confermato dalla chimica moderna. In aperto contrasto con esso è la separazione di ciascuna psiche dalle altre. Quando il Descartes applicò il concetto di sostanza nel campo psichico come in quello fisico, ciò egli fece coll'introdurre un'importante distinzione, ammettendo, cioè, un'unica sostanza materiale e molte anime-sostanze (1). Con ciò egli rude-

(1) Il DESCARTES (*Synopsis meditationum*) insegna che ogni sostanza è immutabile; solo il corpo preso in genere è sostanziale, non, ad esempio, il corpo umano. Ogni anima, invece, è pura sostanza, e non cangia per quanto i suoi singoli accidenti (pensieri, sentimenti, volizioni) possano cangiare. In *Cogitata metaphisica* (II, c. 11) lo Spinoza (dal punto di vista cartesiano che egli in questa opera essenzialmente adottò) dice: « Si ad totam Naturam materiae attendamus, illi nihil novi accedit; at respectu rerum particularium aliquo modo potest dici, illi aliquid novi accedere. Quod an etiam locum habet in rebus spiritualibus, non videtur; nam illa (spiritualia) ab invicem ita dependere non apparet (le anime non sono così dipendenti l'una dall'altra come i corpi) ». Più tardi lo Spinoza giunse ad altra concezione.

mente e risolutamente affermava la discontinuità psichica in antitesi alla continuità fisica. Nella storia della filosofia l'affermazione di una continuità della vita spirituale, così da concepire la singola coscienza come avente con l'anima sostanza universale una relazione uguale a quella dei singoli corpi con la materia universa, non si trova che in senso o parzialmente o totalmente mistico. Così Averroè, Spinoza ed Hegel (1). Negli ultimi anni l'attenzione è stata rivolta meno sulla discontinuità fra le coscienze individuali che sulla discontinuità entro ogni singola coscienza, e due ordini di considerazioni hanno sopratutto condotto a una esposizione più accuratamente critica di questo moderno problema.

Grazie alla riforma che, verso la metà del XIX secolo, ha radicalmente rinnovato la fisio-

(1) Valendosi di un'esposizione della « ragione attiva » di Aristotele, Averroè insegna (vedi su questo punto *Averroès e l'Averroïsme* del RENAN, Paris, 1852) che mentre le anime individuali sorgono e passano, l'*intellectus universalis*, il pensiero del mondo che opera nel pensiero dele singole anime rimane. Nel Medio Evo questa dottrina fu ravvivata, fra altri, da SIGER VON BRABANT, *Quaestiones de anima intellectiva*, pubblicate da Mandonnet (MANDONNET, *Siger de Brabant e l'Averroïsme latin au* XIII *siècle*, Fribourg, 1899). L'intera dottrina della ininterruzione dello spirito risale al neoplatonismo (vedi PLOTINO, *Ennead*, V, 9, 6). Sulla dottrina dello Spinoza dell'intelletto infinito e dell'idea di Dio, vedi la mia *Storia della Filosofia moderna* (traduz. ital., c. s. vol. I, p. 299 sg.); sullo Hegel, *id.*, II, p. 173.

logia, questa scienza è pervenuta ad una più piena coscienza dei suoi metodi e della sua indipendenza. Ed ora, di conseguenza, esige che ogni stato cerebrale debba essere spiegato mediante gli stati precedenti del cervello e dell'organismo; che i fenomeni fisiologici debbano essere spiegati solo con cause fisiologiche o con l'azione dell'ambiente fisico propagatasi nell'organismo. Secondo lo stretto metodo scientifico ogni stato materiale dentro e fuori dell'organismo trova la sua ragione tosto che venga messo in chiaro che esso è sorto dalla trasformazione dell'energia posta in libertà nei precedenti stati. Così la relazione tra uno stato cerebrale e un altro che lo segue trova solo spiegazione quando venga dimostrato che tutta l'energia effusa nel primo è stata trasformata in tessuto organico, calore, elettricità, impulsi motori, ecc. Certo è difficile prestabilire con precisione quale piega sia per prendere l'esperimento, ma, seguendo sino alla fine il metodo fisiologico, la soluzione emergerà da sè. Anche il così detto neovitalismo non riconosce altro metodo d'investigazione. Spinoza ne dà conferma quando dice che ogni appello all'intervento dell'anima per dare spiegazione di uno stato corporeo è un riconoscere che ne ignoriamo la causa. Se un esperimento portasse alla conclusione che, all'origine di uno stato organico, l'energia viene in essere o scompare senza un equivalente fisico, dovremmo ritenere d'essere caduti in errore anzichè con-

gratularci del risultato. « Il principio della conservazione dell'energia — dice il Maxwell (1) — ha acquistato una così grande importanza scientifica che nessun fisiologo avrebbe ombra di fiducia in un esperimento che mostrasse notevole divario fra il lavoro fatto da un animale e la differenza fra l'energia introitata e quella consumata ». L'applicazione sempre più estesa dei metodi fisiologici concepiti in questo senso metterà in evidenza una sempre maggiore continuità nei processi organici cui le manifestazioni della coscienza si mostrano realmente collegate. La fisiologia è perciò molto più favorevole al principio della continuità che non possa esserlo la psicologia; cosicchè sembrerebbe ben fondata la proposta di Carlo Lange, che tutte le definizioni psicologiche dovessero venire sostituite da definizioni fisiologiche (2). Le manifestazioni

(1) MAXWELL, *Scientific papers*, Cambridge, 1890, v. II, p. 759. Poco più su del passo citato, il Maxwell nota che, mentre oramai si è generalmente abbandonata l'idea che l'anima possa essere anatomicamente localizzata in qualche punto del cervello, ha serbato più lunga vitalità l'idea che se si potesse tener dietro ai processi materiali tanto che basti, si arriverebbe a un processo materiale operato dall'anima. La citazione è diretta contro questa possibilità. Cf. SPINOZA, *Etica*, III, 2, Scolio. La concezione del Maxwell della legge d'inerzia in *Matter and Motion*, § 41, conduce a un risultato pari a quello della sua concezione della legge di energia. Cf. la mia *Psicologia*, II, 8.

(2) CARLO LANGE, *Nydelsernes Fysiologi*, Kjöbenhavn, 1899, p. 45.

psichiche non sarebbero quindi riguardate che come indici provvisori o sintomi.

L'altro ordine di idee è in istretto accordo con quello testè trattato, ma è una specie di teoria della conoscenza. E si appoggia sulla proposizione che una completa intelligenza non si ha se non dove la relazione fra la causa e l'effetto può essere ridotta a una relazione di identità o continuità, sì che venga a rendersi possibile un'equazione quantitativa fra i fenomeni collegati nella relazione causale. È questa l'affermazione del concetto ideale di causalità (in contrasto con le leggi causali empiriche) come il principio mediante cui le manifestazioni qualitativamente differenti sono collegate in una successione invariabile. Rimando per un più attento esame di questo concetto alla trattazione del problema della conoscenza. E per ora mi limito a osservare che l'intelligenza è incontestabilmente più completa ove il concetto ideale di causalità può essere a pieno conseguito che non dove dobbiamo fermarci alle leggi causali empiriche e spesso senza poi vedere abbastanza chiaro nelle loro applicazioni. Le manifestazioni materiali come le psichiche porgono distinzioni qualitative; ma nell'ordine materiale è possibile concepire queste distinzioni qualitative come quantitative, grazie alla legge di conservazione dell'energia e della materia, mentre nulla di simile è possibile nell'ordine psichico. E perciò è stato sostenuto che

il retto metodo psicologico stia nel sostituire le manifestazioni fisiologiche alle corrispondenti psichiche, come il solo che offra modo di sostituire le determinazioni qualitative con quelle quantitative, e di seguire così passo passo una stretta relazione causale. Tale concezione del problema psicologico è applicata rigorosamente da Riccardo Avenarius nella sua acuta *Critica dell'Esperienza pura.* Egli fa condizione di una completa intelligenza scientifica quella di riferire le « serie vitali dipendenti » (per le quali egli intende gli stati psichici) alle « serie vitali indipendenti » (gli stati fisiologici corrispondenti) mediante cui soltanto si rende possibile ridurre le differenze empiriche al minimo grado possibile, e conseguire, come l'Avenarius lo chiama, il « minimo eterogeno ». Anche il Münsterberg è nello stesso ordine d'idee, com'egli ha dichiarato nella sua *Psicologia e Vita.* La sua tesi è questa: « Poichè le manifestazioni psichiche non sono quantitative, non possono essere membri di una serie causale » (1).

A giustificazione di coloro che per dare carattere scientifico al metodo psicologico tentano di ridurre la psicologia in fisiologia e che perciò, a forza di volerne fare una scienza, si propongono, in sostanza, di abolirla, si può addurre

(1) Münsterberg, *Psychology and Life*, p. 127: « I fatti mentali, non essendo quantitativi, non possono entrare in alcuna equazione causale ».

che le reali discontinuità e le differenze qualitative dei fenomeni psichici opporranno sempre più o meno degli ostacoli alla trattazione di una psicologia rigorosamente scientifica. Se poi la via additata da tali autori conduca allo scopo, e se il metodo da essi raccomandato non contenga in sè una palmare contraddizione, è altra quistione. Perchè possa desiderarsi di sostituire le definizioni psicologiche con quelle fisiologiche, è necessario supporre che esistano già le definizioni psicologiche, e queste non possono venire che dalla psicologia. E se essa non è in grado di dare delle definizioni precise, per fermo la fisiologia non può stabilire il *quid* di cui dovrebbe cercare la spiegazione nel cervello. Se la cosa da sostituire è vaga ed incerta, quella che si pone in sostituzione sarà parimenti vaga ed incerta, e tale rimane anche se realmente si fossero scoverti gli stati cerebrali corrispondenti alle manifestazioni psichiche osservate nell'atto. Comunque sicuro segno dell'indipendenza della psicologia è il fatto che da essa, come da una specie di sintomatologia, trae la fisiologia il suo lavoro. È lungo ed arduo compito in ogni scienza sperimentale quello di trovare acconce definizioni, possibili solo quando la scienza abbia raggiunto il suo completo sviluppo e che vengono alla fine non al principio dell'investigazione. E non è che troppo spesso avvenuto che immature definizioni psicologiche siano state nelle ricerche della fisiologia cere-

brale prese come saldi punti di partenza. Così per il Descartes e, negli ultimi tempi, per il Lotze l'idea dell'anima era così piana ed evidente di per se stessa da ritenere che la fisiologia e l'anatomia potessero tranquillamente essere chiamate alla ricerca della « sede dell'anima ».

Recentemente il Flechsig (1) ha ritenuto la nozione dell'« associazione » così semplice e chiara da entrare nella persuasione di aver trovato un sito speciale nel cervello per le funzioni da essa indicate. La fiducia del Flechsig in un concetto così incompiuto qual'è quello dell'associazione mostra che l'esperimento psicologico non sempre rivela elementi psichici affatto semplici che poi vengano posti in combinazione mediante un processo speciale. Il processo dell'associazione non può essere considerato come l'assoluta antitesi di quei processi da cui originano i singoli elementi psichici (sensazioni e idee) e il Flechsig opera con una astrazione psicologica, non con una vera definizione psicologica. Contro la dottrina dei centri speciali di associazione del Flechsig obbiezioni anatomiche sono state mosse da molte parti, su cui non posso intrattenermi; ma l'inadeguato suo concetto psicologico dell'associazione mostra abbastanza quale ardua impresa sia quella di porre al posto dei concetti psico-

---

(1) Flechsig, *Gehirn und Seele*, Leipzig, 1896, p. 24 sg.

logici quelli fisiologici (1). E parmi che contro la teoria del Flechsig porgano buona occasione di critica le considerazioni che seguono. Quando avviene che degli elementi psichici, contrariamente a quello che avrebbero lasciato supporre le loro relazioni consuete, non entrano in una determinata associazione, un migliore esame lascia scoprire che ciò dipende dal fatto che ognuno di tali elementi è, per proprio conto, congiunto in altre relazioni d'associazione più salde, dalle quali non può sciogliersi. In ogni caso, compito dell'indagine psicologica è sempre di trovare le associazioni antecedenti, da parte di cui viene poi impedita l'associazione naturale. Separando l'uno dall'altro i concetti « elemento », « associazione », si viene a porgere alimento ad una falsa fisiologia.

Lunga e paziente investigazione è ancora da farsi per concretare la definizione di un concetto qual'è quello dell'« associazione », e l'associazione avrà ancora un bell'attendere se vuole prendere il posto di una realtà psicologica e non di una mera astrazione. Ma anche quando le definizioni psicologiche fossero di già complete e a portata di mano, non rimarrebbe pur sempre insoluto il più grande problema? Come

(1) Cf. la critica alla teoria del Flechsig fatta da O. Vogt, *Flechsigs Associationzentrenlehre, ihre Anhänger und Gegner*, *Zeitschrift für Hypnotismus*, V. 6; e Alb. Adamkiewicz, *Die Grosshirnsrinde als Organ der Seele*, Wiesbaden, 1902, p. 755.

gli stati fisiologici possono avere sintomi psichici? Come le differenze qualitative possono corrispondere alle quantitative, e fenomeni discontinui essere collegati a processi continui? Invano si crederà di poter soffocare tali quistioni con la riduzione della psicologia alla fisiologia, poichè le vedremo invece avvampare ancor più infocate e scottanti che prima. Ad ogni modo rimane insoluto l'enimma come vengano a sorgere le differenze qualitative e la discontinuità. Anche se si potesse dimostrare che due idee A e B, sin qui ritenute diverse, sono identiche, tanto da poter dire A = B, non avremmo con ciò spiegato come mai A e B potevano sembrare diverse prima. Chiamare questa distinzione «subbiettiva» non giova menomamente; non con questo si sopprime dall'essere. E per l'appunto il fatto che l'Essere ha altresì un lato subbiettivo è ciò che rende la psicologia possibile e necessaria. Se poi con il Münsterberg riteniamo che questi fenomeni subbiettivi non possono essere nè descritti nè spiegati (1), non è facile intendere come se ne possa cavare qualche cosa da porre nella nostra «equazione causale». Egli è come se uno venisse a

(1) MÜNSTERBERG, *Psichology and Life*, p. 162: «La realtà del volere, del sentimento e del giudizio non appartiene al mondo descrivibile»; p. 208: «L'atteggiamento subbiettivo non è mai oggetto; esso non è mai percepito».

dare di taglio proprio al ramo su cui se ne stava a cavalcioni.

È illogico negare una relazione causale fra i fenomeni psichici, quando venga assunta una relazione causale tra i corrispondenti stati fisiologici. Se ammettiamo un ordine di leggi fisiologiche, dobbiamo ammettere altresì un ordine di leggi psicologiche. Se il fenomeno psichico *a* corrisponde allo stato cerebrale A e il fenomeno psichico *b* allo stato cerebrale B, e se una relazione causale intercede fra A e B, deve apparire nell'esperimento psicologico una relazione causale tra *a* e *b* nel senso di una serie inevitabile. Come fu sopra dimostrato, gli è, infatti, soltanto questa relazione causale tra *a* e *b* che ci fa cercare una relazione causale tra A e B. Nell'impresa dell'Avenarius d'una riduzione della psicologia (la dottrina delle serie vitali dipendenti) alla fisiologia (la dottrina delle serie vitali indipendenti) è manifesto ad ogni passo che egli trae la costituzione delle serie vitali indipendenti da quelle delle dipendenti. Di regola si ricorre allo schema fisiologico principalmente per avere un simbolo visibile di ciò che avviene nel processo psichico, poichè nè la fisiologia nè la psicologia hanno raggiunto tale perfezione da poter fare a meno di un simbolo schematico.

I fenomeni psichici per altro non presentano così grandi discontinuità o così recise differenze qualitative quanto spesso si crede. Un'attenta osservazione varie volte conduce alla scoperta

che dove appariva un vuoto si aveva invece un contenuto psichico, quantunque l'attenzione e la memoria non avessero avuto presa su di esso e fosse stato dimenticato subito dopo l'esperienza. Inoltre, nei riguardi delle differenze qualitative, un più profondo esame scopre più numerose e sottili linee di gradazione che non quelle dinanzi alle quali ci eravamo arrestati e che avevamo tranquillamente ritenuto come affatto disparate. La continuità della coscienza può così seguirsi più a lungo che di sovente non venga assunto, e il proclamare troppo recisamente la differenza qualitativa e la discontinuità come il tratto caratteristico della coscienza, può divenire per la scienza un pericolo. L'intima connessione dei varii contenuti della coscienza è parimenti un fatto, e funzioni quali la memoria e la comparazione non sono punto meno significative nel caratterizzare la coscienza che i fenomeni che portano l'impronta della discontinuità.

Compito della psicologia è perciò dimostrare, per quanto è possibile, la connessione e la combinazione dei singoli elementi, in modo che l'insieme divenga intelligibile mercè la parte e la parte dal rapporto con l'insieme. È vero che ciò, come è già stato messo in chiaro, conduce ad un'antinomia che rende, in ultima analisi, il problema psicologico insolubile, ma ancora parecchio è da camminare prima che si giunga

a tal limite (la cui assolutezza, per altro, non può venire provata).

Il Leibniz ha il merito di avere strenuamente sostenuto il principio della continuità nell'ordine psichico come nel fisico, specialmente coll'avere richiamato l'attenzione sui piccoli elementi psichici, che svaniscono a petto degli stati chiari di coscienza e che solo sommandosi e combinandosi producono risultati tangibili all'inesercitata autosservazione. La percezione e l'intelligenza dell'immediato e dell'involontario nella vita dell'anima è maravigliosamente aumentata. Un confronto fra la poesia moderna e l'antica o la medioevale mostra qual numero ben più grande di diversità psichiche segni ora l'autosservazione, ma la scoperta di questo più vasto mondo può difficilmente attribuirsi al fatto che la differenziazione nel campo psichico sia ora più grande che non in passato.

La psicologia dei fanciulli e degli uomini primitivi tende a riguardare tutto quello che avviene nell'anima come pienamente cosciente ed attribuibile alla riflessione ed all'intenzione. Nella psicologia moderna, l'onere della prova — in pratica come in teoria — ha cambiato lato ed incombe a chi sostiene che un'azione è stata eseguita con riflessione ed espressa determinazione. Continuamente avvengono dei passaggi dall'incosciente al cosciente, e, nel cosciente, dall'involontario al volontario, e, più esperte divengono l'autosservazione e la critica.

più si trova che è difficile porre il dito sul preciso limite.

Il Leibniz voleva ridurre le differenze psichiche a differenze nel grado di chiarezza e di oscurità (1), tentativo che fu la caratteristica dell'intellettualismo del secolo dell'Illuminismo. Ma la psicologia empirica può presentare una connessione continua, indipendentemente da tale riduzione, malgrado le differenze qualitative che i processi psichici presentano nei loro varii stadii. Nei varii stadii della coscienza si hanno miscugli e combinazioni che abbracciano tanto le emozioni più semplici che i più alti stati del sentimento. Inoltre avvengono cambiamenti di motivo che conferiscono un valore immediato a quello che prima aveva valore di semplice mezzo, o viceversa. Finalmente la vita cosciente delle forti personalità, l'oggetto, cioè, più alto e più nobile della psicologia, presenta tale dipendenza di tutti gli impulsi psichici da un determinato proposito, da un determinato pensiero direttivo, che nettamente dà segno di una connessione causale punto meno stabile e profonda di quella che appare nel campo fisico. Ogni pensiero, ogni disposizione d'animo, ogni motivo è in tali caratteri chiaramente determinato dall'insieme cui appartiene e alla cui costituzione concorre.

---

(1) *Storia della Filosofia moderna*, vol. I, p. 347 sg. (trad. ital., c. s.).

Rimangono comunque non pochi casi in cui non possiamo dimostrare la continuità psichica; ma la quistione sta di vedere se questo sia motivo per negarne l'esistenza. Con ciò, prescindendo da quello che potrà essere accertato dalla continua osservazione, veniamo a trovarci alla presenza della grave quistione se i fenomeni psichici possano derivare da cause materiali, quando della materia si abbia la concezione che sino ad ora ne ha avuto la scienza naturale. Se l' idea scientifica della materia non contiene alcuna provvisione per il sorgere dei fenomeni psichici, ci porremo pienamente al sicuro premettendo la nozione di un'energia potenziale psichica, quale recisa affermazione che non intendiamo abbandonare il principio della continuità perchè in pratica non possiamo applicarlo a un caso concreto. Appunto per tale ragione la nozione dell' energia potenziale è stata introdotta nella fisica malgrado l'oscurità che la circonda. Ovunque la nozione implica il riconoscimento di limiti oltre i quali non è più possibile seguire la linea di connessione cui, ciò non ostante, non intendiamo rinunziare.

Il fatto che gli elementi psichici possono riprodursi dopo un intervallo in cui non erano nella coscienza, ci obbliga all'uso di nozioni quali «disposizioni», «traccia», «possibilità» e simili, che in fatto esprimono esattamente ciò che s' intende per «energia potenziale».

Che poi di questo concetto si faccia più volentieri uso nella fisica anzichè nella psicologia (1) non esclude per nulla la correttezza e la necessità di adoperarlo anche nell'ultima. In una esposizione puramente descrittiva può essere sufficiente indicare i varii fenomeni psichici che sorgono in certi momenti, senza seguire la loro mutua connessione. I fenomeni psichici si mostrano allora come guizzi isolati, in vivo contrasto con la connessione continua che presentano i corrispondenti fenomeni fisiologici. E poichè tutto quello che si presenta col massimo grado di continuità ci sembra improntato di un maggior carattere di realtà che non il discontinuo e il subitaneo, i fenomeni fisiologici ci sembrano senz'altro la vera realtà, i reali fenomeni, e i fenomeni psichici sembrano esistere come un di più, come un'aggiunta fortuita o, come sono stati denominati, quali epifenomeni. Tale «epifenomenalismo» tuttavia non è stato elevato a distinta teoria; ma resta come una confessione empirica che vi ha qualche cosa di enigmatico nel modo di presentarsi dei fenomeni psichici in confronto alla salda continuità che si trova nella serie dei fenomeni materiali. Ma in fatto non dà alcuna soluzione, anzi piuttosto distrugge ogni spiegazione vuoi psichica che fisiologica se pretende essere più che una descrizione E anche come semplice de-

(1) Cf. la mia *Psicologia*, V, B. 6.

scrizione facilmente trae se stessa in inganno, poichè spesso si arresta alla presenza del discontinuo senza investigare se non possano trovarsi maggiori punti di passaggio e gradazioni che non siano finora apparsi. La nozione dell'energia psichica potenziale — appunto quale espressione di un problema insoluto — si converte in una esortazione incessante di proseseguire nell'osservazione e nelle analisi per iscoprire, sin dove è possibile, la realtà in cui la «potenzialità» alla fine consiste.

### 3. — Psicologia e fisiologia.

Se tanto in psicologia come in fisiologia vien posta in prima linea la ricerca della continuità al massimo grado possibile, l'ipotesi dell'identità diventa la vera ipotesi direttiva così del problema psichico come di quello fisiologico. Come ogni altra ipotesi avente un significato pratico, essa non vale che come espressione di un metodo.

I fenomeni psichici e fisiologici costituiscono due distinte serie di stati, avente ognuna una propria forma, e che, come l'esperienza insegna, variano secondo determinate relazioni reciproche, senza che sia possibile dedurre l'esistenza dell'una dall'esistenza dell'altra. Nell'interesse della scienza giova concepire, più che sia possibile, le due serie come aventi, ognuna

in sè, piena integrità e continuità, e mostrare quali dei dati membri dell'una corrispondano a dati membri dell'altra.

A buon diritto possiamo considerare i membri di una serie come sintomi dei membri dell'altra, ed ora è dagli stati psichici, ora dagli stati fisiologici che dobbiamo prender le mosse, a seconda che gli uni o gli altri siano a noi più tangibili. L'intima relazione delle due serie ci rende impossibile riferirle a due «esseri» o «cose» differenti; e viene del tutto naturale concepirle quali differenti manifestazioni di uno stesso essere. Perchè due proprietà non possono derivarsi l'una dall'altra, non si ha il diritto di concludere che appartengano a due cose diverse, specie se mutano in ragione reciproca fissa. Lo stato di coesione dello zolfo (solido, liquido, ecc.) e il suo colore (giallo, bruno, ecc.) varia in modo reciprocamente fisso e tuttavia non possono derivarsi l'uno dall'altro, quantunque chi conosca le due serie di variazioni può inferire dall'una all'altra. Nei riguardi dello zolfo, si conosce la causa generale delle due serie, cioè il calore, il quale vi si manifesta in due guise diverse. Circa la relazione fra la serie psichica e la fisiologica ci è negata la cognizione corrispondente, e la nostra esperienza vi è incompetente a risolvere il problema, limitata com'è la conoscenza che abbiamo dell'una e dell'altra. È dovere perciò di procedere innanzi, senza mai arrestarsi, in ambo i campi

dell'esperienza, senza che in alcun punto venga arbitrariamente spezzato l'occulto filo connettivo.

La continuità fisiologica è in uno conseguenza della legge della conservazione dell'energia (quindi della teoria dell'inerzia nel suo senso più stretto) ed espressione dell'indipendenza della fisiologia come scienza. Essa presenta un fecondo e indispensabile principio di ricerca, facendo suo studio d'ogni segno offerto dalle cause e dagli effetti, entrambi fisiologicamente concepiti, degli stati fisiologici. Come sopra s'è visto, si ha nella continuità un principio così essenziale che se un esperimento fosse per indicare una direzione opposta, l'esperimentatore attribuirebbe ciò a suo errore, anzichè a una violazione del principio. Il principio della continuità — e con esso l'ipotesi dell'identità — rimarrebbe confutato, se si potesse provare che l'energia contenuta in uno stato cerebrale non avesse alcuna relazione di equivalenza con gli stati precedenti e seguenti del cervello, dell'organismo e dell'ambiente fisico.

Sarebbe di già pregiudizievole per l'ipotesi dell'identità se si potesse dimostrare che i fenomeni psichici precedono o susseguono gli stati fisiologici. Ma per tale dimostrazione non basta constatare quello che la comune osservazione di già conosce, cioè che la percezione sorge più tardi che non la corrispondente impressione del senso o più presto delle manife-

stazioni fisiologiche (motrici, specialmente vaso motrici) che in qualche modo stanno in combinazione con essa, poichè fra gli stati psichici e i processi periferici degli organi sensitivi e degli organi motori si frappongono i processi fisiologici centrali che le esperienze dirette non possono tanto facilmente raggiungere. Ma anche se tale esperimento diretto fosse possibile non sarebbe decisivo. Ad esempio, che il fenomeno B segua A non toglie che possano concepirsi come effetti della stessa causa, la quale produca prima l'effetto A e poi l'effetto B, poichè speciali cause potrebbero rendere un fenomeno vitale più rapidamente mutevole di un altro.

Potrebbe sembrare una prova decisiva contro l'ipotesi dell'identità se si venisse a dimostrare che fenomeni psichici differenti possano corrispondere ad un medesimo stato fisiologico. V'ha chi ha creduto, ad esempio, che l'importanza del cervello nella vita della coscienza consista nel fatto che esso impedisce la tendenza della vita organica a divenire troppo abituale ed automatica. Il cervello ha una forza meravigliosa d'iniziare nuovi movimenti, i quali, tosto che imparati, divengono atti abituali, la cui ulteriore esecuzione è deferita ai centri inferiori. Si deve solo all'aiuto del cervello se il pensiero si è sottratto all'automatismo ed ha potuto asservire a sè l'organismo senza essere condotto sotto il giogo dell'abito. Pensieri differenti, per

altro, potrebbero provocare in tempi diversi lo stesso schema motore, la stessa inibizione di una tendenza automatica, ed il Bergson ha di recente messo avanti questa possibilità come argomento contro «lo stretto parallelismo» (1). L'argomento solleva una quistione alla quale ben lieve attenzione era stata posta nell'ampia discussione fatta sul problema psico-fisico. Che si convenga o no nelle speciali teorie addotte dal filosofo francese, questo appare ben chiaro che più viene approfondito il problema, ancor più si aggravano le difficoltà di trovare i membri delle due serie di fenomeni che possano essere designati come corrispondenti. Dove i termini differiscono qualitativamente, solo in via indiretta si può stabilire quali di essi siano corrispondenti. Se conoscessimo come il calore agisce sul colore e come sulla forma della so-

(1) Vedi l'interessante discussione su *Le parallélisme psychophysique et la Métaphysique positive* nel « Bullettin de la société française de Philosophie », juin, 1901. Il Bergson durante questa discussione e altrove osservò (p. 51): « Etant donné un état psychologique, la partie jouable de cet état, celle qui se traduirait par une attitude du corps ou par des actions du corps, est représentée dans le cerveau; le reste en est indépendant et n'a pas d'équivalent cérébral. De sorte qu'à un même état cérébral donné peuvent correspondre bien des états psychologiques différents, mais non pas des états quelconques. Ce sont des états psychologiques qui ont tout en commun le même schéma moteur ».

stanza, potremmo determinare quali cambiamenti di colore e di forma si corrispondano. Ma pur troppo niuna conoscenza del genere è a nostra disposizione che valga a illuminarci sul problema psico-fisico; siamo fra le strettoie di conclusioni meramente empiriche e queste sono più ardue a trarre che il Bergson non mostri credere. Pur dando la debita importanza al principio di continuità sia nel campo psicologico sia in quello fisiologico, si proverà difficoltà a risolvere le due serie in membri che abbiano tale individualità da permettere l'istituzione di un serio paragone. Qualunque ipotesi venga fatta, dobbiamo essere preparati a trovare che quei dati membri delle due serie, che sono considerati come corrispondenti, presenteranno differenze che non possono essere derivate dall'uno o dall'altro membro a solo. Potrebbe perciò ben darsi che fenomeni psichici differenti corrispondano allo stesso stato fisiologico (o viceversa) come qualche volta una lingua ha una sola parola dove un'altra ne ha due.

Il fattore determinante va sempre cercato nella effettualità della connessione, e questa, tanto nel campo psicologico che nel fisiologico, sarà certamente così decisiva, che si potrà parlare di stati come « gli stessi » solo con qualche grado di approssimazione. Tuttavia il parallelismo non rimarrà scosso da questa considera-

zione, se s'insisterà tenacemente sul postulato che gli stati devono essere realmente simili.

Egli è essenzialmente quale ipotesi direttiva, non come reale soluzione, che l'ipotesi dell'identità, per la quale « parallelismo » e simili espressioni sono inadeguate e ingannevoli, merita importanza. Dal canto mio, in ogni caso, l'ho sostenuta come una formula empirica, la quale può guidarci nelle investigazioni in modo che nè i diritti della fisiologia nè quelli della psicologia vengano lesi da un arresto prematuro di ricerca nell'uno o nell'altro campo.

La fisiologia può essere tentata a interrompere innanzi tempo la ricerca se a un dato punto le pare di poter attribuire al concorso dell'anima la causa del cambiamento nello stato cerebrale (1), e la psicologia è soggetta alla stessa tentazione se, a sua volta, si crede in diritto, a un dato momento, di riconoscere come cause di un fenomeno psichico un processo o un'energia nervosi.

## 4. — Volere ed energia.

L'uno e l'altro ordine, il psicologico, cioè, del pari che il fisiologico, avranno sempre interesse di andare più strettamente a fianco che

(1) Ho dato un esempio di questo nella mia *Psicologia*, II, 8-*a* in nota.

possibile nella ricerca che ognuno, per conto suo, va facendo per rintracciare il fatto fondamentale dell'Essere offerto dalla sua peculiare fase di esperienza.

Dal lato psicologico, l'idea del volere, presa nell'ampio significato di idea dell'attività psichica, sembra l'idea fondamentale. Questa affermazione può sembrare contraddetta dal fatto che ultimamente molti scrittori di psicologia hanno persino tentato di porre da banda, nella loro scienza, l'idea del volere, non perchè essi neghino ciò che nel linguaggio comune è chiamato volere, ma perchè credono che simile idea non indichi per nulla un punto di vista così fondamentale come la conoscenza e il sentimento, dal momento che i così detti fenomeni del volere possono essere riferiti a speciali combinazioni di elementi del conoscere e del sentire.

A sostegno di questa tesi può citarsi il fatto che il volere come tale, la nostra attività come attività di un essere cosciente, non può essere oggetto di immediata autosservazione come le idee e i sentimenti (1). Osserviamo i motivi e gli effetti del volere, ma non il volere stesso, come nella sfera della natura materiale osserviamo le condizioni e i fenomeni dell'energia,

(1) Cf. la mia *Psicologia*, VII, B. 4. L'Ebbinghaus (*Grundzüge der Psychologie*, I, p. 168) e l'Ehrenfels (*Werttheorie*, I, pp. 245-249) arguiscono dall'impercettibilità del volere che questo non è un elemento psichico speciale.

ma non l'energia stessa, verità questa dimostrata dall'Hume con riferimento ad ogni causalità sia psichica che materiale. L'idea del volere, come l'idea dell'energia, viene formata mediante una costruzione; costruzione che per altro siamo costretti a intraprendere. Se un elemento psichico viene definito non come qualche cosa che debba essere suscettibile di divenire l'oggetto di diretta autosservazione, ma tale invece che indichi un'essenziale e irriducibile unità della vita cosciente, il volere può allora concepirsi senza difficoltà come elemento psichico e il concetto del volere può divenire un concetto psichico fondamentale.

La ragione perchè non possiamo fare del volere l'oggetto dell'autosservazione, come invece avviene delle sensazioni, delle idee e dei sentimenti, può dipendere dal fatto che il volere, come costante presupposizione, è implicito in tutti quanti gli stati e le forme varievoli della vita cosciente. La coscienza esiste solo in grazia d'un ininterrotto lavoro di riunione dei singoli elementi in una totalità. Tale lavoro di combinazione e di concentrazione è evidente nelle più semplici sensazioni come in ogni ideazione, in ogni sentimento, in ogni impulso, in ogni determinazione. Ad ogni punto si manifesta una attività che è una fase della vita cosciente non meno originaria degli elementi (fasi o attributi) direttamente rivelati dall'osservazione e dall'analisi. Il vero stato delle cose non è già che si

abbiano prima sensazioni, idee e sentimenti, e poi dalla loro combinazione venga fuori qualche cosa che può prendere il nome di volere. Senza una combinazione originaria, senza un primo processo di sintesi non potrebbero sorgere nemmeno gli stessi elementi che determinano il volere nel suo più stretto senso. Nelle speciali manifestazioni del volere (azione riflessiva, impulso, desiderio, proposito, determinazione) la primitiva forza di concentrazione assume speciali maniere sotto l'influenza di determinati elementi di conoscenza e di sentimenti (1). Avviene così una continua e scambievole azione fra gli elementi dell'attività, gli elementi volitivi proprii e gli elementi intellettivi ed emotivi. Qui di nuovo c'incontriamo con l'antinomia, accennata alla sezione I[a], la quale predomina in ogni vita cosciente, anzi, ben considerando, in ogni vita. Ma il punto saliente si è che, dal puro lato psicologico, ci è già possibile formarci un concetto dell'energia; invero, ovunque appare un fenomeno psichico deve essere avvenuta un'operazione psichica, dal momento che un simile fenomeno, sin dove può essere da noi scandagliato, sempre suppone una sintesi. E più grande è l'operazione psichica in cui consiste la sintesi, più i

(1) Vedi per una più piena trattazione di questo punto la mia *Psicologia*, II; IV, 7e; V, B. 5; VII, A. 1; B. 4-5.

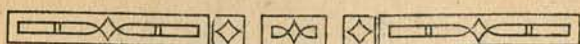
singoli elementi differiscono qualitativamente e maggiormente sono separati nel tempo.

Potremmo ora essere invogliati a identificare questa energia psichica con l'energia che agisce nel tessuto nervoso. Ma poichè non tutti i processi nervosi hanno rapporti coi fenomeni coscienti, dovrebbesi distinguere tra energia nervosa cosciente ed energia nervosa incosciente, e quindi il problema si presenterebbe di nuovo. Dippiù non si sa nulla circa la così detta energia nervosa e la sua relazione con le forme organiche ed inorganiche dell'energia.

Se si ritiene perciò con l'Ostwald (1) ed altri risoluto l'enigma col porre in campo il concetto dell'energia nervosa, non si fa che introdurre una *qualitas occulta* e illudersi in essa. Il concetto che dell'energia ha la scienza naturale è, sempre, ovunque si guardi, un'astrazione di fenomeni aventi proprietà geometriche. La scienza naturale conosce l'energia soltanto come

(1) L'Ostwald, in *Naturphilosophie* (Leipzig, 1902), tenta dimostrare che il concetto di energia è il concetto fondamentale della scienza naturale, e poichè le manifestazioni della coscienza (secondo il Kant) sono pure da considerare come attività, ne trae che l'energia è anche il concetto psicologico fondamentale. Sulla relazione tra le due specie di energia non si esprime chiaramente. In un luogo i processi di coscienza sono denominati « energetici » (p. 394), in altro è detto che la coscienza è condizionata dall'energia del sistema nervoso (p. 396), e in altro ancora l'energia psichica è definita come energia nervosa cosciente e incosciente.

espressione della relazione tra fenomeni spaziali. L'enigma sarebbe sciolto se potessimo formarci un siffatto concetto dell'energia da poterne derivare e la concezione scientifico-psicologica e quella naturale come forme speciali; ma tuttora ci mancano i mezzi a tanto. Comunque ogni tentativo in questa direzione ci condurrebbe oltre il dominio del problema psicologico.



CAPITOLO SECONDO.

# Il problema della conoscenza

## 1° — Le forme della conoscenza.

Non solo la conoscenza psicologica, ma, in generale, ogni conoscenza, è condizionata dalla relazione fra la continuità e la discontinuità. Questa apporta la pienezza e molteplicità del contenuto della conoscenza, l'altra la sua connessione e sistemazione. La nostra conoscenza delle cose appare sotto differenti forme principali che corrispondono alle scienze.

Comprendo quel che è una cosa se ne serbo la rimembranza; così comprendo o riconosco chi si avvicina se ho ricordo della persona che si avvicina. La memoria si basa sulla connessione esistente fra le nuove e le vecchie esperienze. Nell'atto mnemonico tutte le sopravvenienti esperienze sono sottoposte a rassegna e il nuovo fenomeno è direttamente o indiretta-

I dai fenomeni ai concetti

mente, involontariamente o dopo qualche riflessione (1) identificato con un fenomeno precedente. Contrasti col nuovo entrano qui pure in giuoco; la qualità nota è tanto più posta in rilievo quanto più ignote sono quelle da cui è circondata.

La memoria fa possibile la descrizione e la classificazione; però l'idea della differenza è effettivamente in opera in entrambe. In ogni descrizione e classificazione si tiene fermo, almeno provvisoriamente, un dato tipo, e i nuovi fenomeni sono tutti riferiti ad esso, o come del tutto uguali (quando l'uno coincide con l'altro) o come qualitativamente simili, o come analoghi (simili nelle loro relazioni). I concetti positivi che formiamo dànno corpo a tali tipi. Quando, per qualche ragione, non possiamo evocare alcun ricordo di fenomeni simili, e non è quindi possibile fissare alcun tipo, raccogliamo provvisoriamente i fenomeni sotto un concetto negativo, cioè diamo loro quale comune contrassegno quello di essere differenti dai tipi precedentemente stabiliti. Nella storia della classificazione i concetti negativi hanno il merito di avere reso possibile la collezione di quanto era rimasto ancora non definito, salvo

(1) Sulle diverse specie di conoscenza, vedi il mio scritto: *Uber Wiederkennen* (*Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil.*, XIV, p. 38 sg.

all'ulteriore ricerca di trarne le positive definizioni (1).

Nella storia della filosofia, la dottrina delle idee di Platone rimane come espressione tipica dell'importanza dell'investigazione descrittiva del fenomeno e costruttrice del concetto. Il solo fatto che fra tanta confusa molteplicità di fenomeni fosse possibile una sintesi, riempiva Platone di emozione. Per lui la più alta virtù della mente era quella mediante cui i differenti tipi da coordinare erano disposti secondo le loro mutue somiglianze e differenze, sì da sorgerne un mondo delle idee ove potevasi salire e scendere dall'una all'altra per una ininterrotta scala gerarchica.

Formati nelle varie connessioni, i concetti possono essere uniti in giudizi, e quando i differenti giudizi hanno comuni concetti atti a sostituirsi a vicenda possono cavarsene delle conclusioni. Per mezzo dell'inferenza, possono formarsi concetti e giudizi senza ricorrere ad esperienze cui le scienze descrittive e classificative sono legate ad ogni passo. Prevale qui una continuità di un genere più elevato, poichè possono essere posti in combinazioni pensieri e serie di pensieri di origine estremamente diversa. Mentre il coordinamento non si appoggia che sull'identità, il giudizio si appog-

---

(1) Vedi il mio scritto: *La base psychologique des jugements*, § 20 (nota n. 6).

gia sulla razionalità; qui la relazione tra la premessa e la conseguenza regola e fa possibile un nuovo genere di conoscenza. Comprendo che A = C se so che A = B e B = C. Questo genere di conoscenza si acquista con le scienze formali, cui è indifferente da dove siano sorti i primi giudizi e le prime conclusioni purchè siano costituiti in modo che vi si possano costruire serie di conclusioni. Così le scienze descrittive non si occupano dell'origine dei fenomeni, sino a quando essi permettano di essere distribuiti secondo relazioni di somiglianza e differenza.

Un terzo modo di comprendere è quello in cui non si va dai fenomeni ai concetti, nè si formano meramente nuove combinazioni di concetti traendole mediante conclusioni da combinazioni concettuali date, ma al contrario si deducono nuovi fenomeni da altri antecedenti. Dei nuovi fenomeni si ha conoscenza quando riteniamo che fra essi e gli antecedenti esista una relazione analoga a quella fra la premessa e la illazione in una inferenza. Quest'ordine di conoscenza caratterizza la scienza naturale nella forma che ha assunto massime dal Rinascimento e v'è capitale il concetto di causalità. Con essa le esperienze vengono coordinate secondo una loro legge di successione inevitabile. È del terzo modo di comprendere che in ispecial modo si è occupata la moderna teoria della conoscenza, da quando l'Hume e il Kant misero

fuori la distinzione fra una inferenza logica e una vera spiegazione causale. La possibilità di creare e far uso del concetto di causalità ha nei tempi moderni destato l'ammirazione che nei tempi di Platone la creazione dei concetti generali. Per altro non è solo il bisogno intellettuale di trovare una connessione fra le esperienze che ha condotto a dare tale prominenza al concetto di causalità, ma anche il bisogno di una retta distinzione tra idee subbiettive e realtà obbiettiva. E ciò si fonda sul fatto che il criterio di realtà, nei casi dubbi, è sempre, in ultima analisi, la connessione ferma e inseparabile dei fenomeni (1). Il mondo dei sogni e del pensiero è più grande della realtà (« angusto è il mondo e vasta è la mente »), e l'uomo è sotto la costante e impellente necessità di determinare e combinare i suoi concetti in guisa che stiano come manifestazione del reale, poichè solo così può attendersi di trovare i mezzi per effettuare i suoi propositi.

Il concetto causale appare sotto due aspetti: sotto una forma provvisoria ed elementare di cui spesso siamo costretti ad accontentarci, e sotto un aspetto ideale cui tutte le ricerche e tutte le teorie tendono. Il concetto causale elementare non presenta che una successione incondizionata: appare il fenomeno A, segue inevitabilmente B e B non appare che quando è

(1) Vedi *op. cit.*, cap. VI.

preceduto da A. Ma nulla si afferma circa la relazione causale tra A e B presi a sè, ed è possibile che siano entrambi conseguenze successivamente derivanti da una previa causa. Il concetto causale ideale va un passo oltre e vede nel fenomeno che chiamiamo conseguenza la continuazione del fenomeno che chiamiamo causa, o il suo equivalente in nuova forma. Il concetto causale ideale si fonde nel concetto di sviluppo o evoluzione; perciò non è meraviglia che quest'ultima abbia nella moderna scienza rappresentato una parte solo seconda a quella del concetto di causalità.

## 2. — I PRINCIPII DELLA CONOSCENZA.

Tutti e tre questi modi di comprendere si basano sopra alcuni assiomi o principii. Il pensiero ingenuo, qual'è esercitato dall'intelligenza pratica nelle scienze speciali, nelle speculazioni filosofiche e nella dottrina religiosa, non si sente obbligato a imprendere l'esame di questi assiomi, ma la teoria della conoscenza li riprende per sottoporli ad una ispezione critica. La teoria della conoscenza sorge quando domandiamo in che consista la validità o la verità del nostro comprendere e sin dove giunga. Qui di nuovo si ripresenta il problema della relazione fra la continuità e la discontinuità.

Il problema si presentò a Platone per il rapporto irrazionale tra idea e fenomeno; ai moderni per l'irrazionale rapporto fra scienza formale e scienza reale o naturale, scienza del fatto. Può il concetto trovar mai un'adeguata espressione per la molteplicità dei fenomeni, o la legge per le loro mutevoli combinazioni?

Per Platone la soluzione sta nella teoria che le idee sono discese all'uomo da una più alta esistenza, e che, sotto l'influenza dell'incompleta imitazione presentata dal mondo percepibile, devono in questa rivelarsi al pensiero nella loro pienezza.

Nei tempi moderni l'idea della conformità della natura alla legge è stata spesso considerata come una verità *a priori*, come un'intuizione originale, la quale, tutt'al più, non ha che da ringraziare l'esperienza che le porge l'occasione di manifestarsi. L'incommensurabilità tra i principii (logici e di causalità) da una mano e l'esperienza dall'altra, ha dato origine a questa teoria speculativa della conoscenza, come all'altra che può dirsi la teoria dell'arbitrarietà, poichè essa ritiene come affatto arbitraria la formulazione originale dei principii e vigorosamente insiste sul fatto che nella loro pura forma non possono ottenere alcuna conferma dall'esperienza, che non potranno essi mai divenire illazioni, ma rimarranno sempre meri postulati.

L'Hobbes, il più convinto sostenitore di questo modo di vedere, dice che non si dà scienza dei principii d'ogni scienza; che questi principii sono formati per arte costruttiva (*principia sunt artis, sive constructionis, non autem scientiae et demonstrationis*), e che siamo noi stessi a creare la loro veridicità (*rationis prima principia vera esse facimus nosmet ipsi*). Secondo il Fichte la base prima e incondizionata di ogni conoscenza umana è ottenuta mediante una libera costruzione; la nostra scienza si fonda non su un fatto ma su un atto, cioè, sulla determinazione della coscienza pensante a mantenersi sempre in accordo con se stessa nella salda adesione al principio di identità. Similmente *ex abrupto* il Kierkegaard stabilisce i principii di conoscenza, e il Kroman trae il principio d'identità dalla legge della propria conservazione, la quale cerca di mantenere intatta l'unità della coscienza « per verun conto avendo (il principio d'identità) derivazione dall'esperienza » (1).

(1) HOBBES, *Logica*, III, 8-9; *Physica*, 25, 1. (Tuttavia l'Hobbes in altro punto insegna che è l'analisi dei dati che conduce ai principii: « Analitica est ars ratiocinandi a supposito ad principia, id est ad propositiones primas vel ex primis demostrandam ». *De rationibus motuum et magnitudinum*, 20, 6. FICHTE, *Grundlage d. gesantem Wissenschaftslehre*, § 1. (*Dottrina della scienza*, tradotta da A. Tilgher, Laterza, p. 50 e 51). S. KIERKEGAARD, *Uvidenskabelig Esterskrift*, p. 83. Vedi il mio lavoro:

Comunque, ambo le teorie, la speculativa e quella dell'arbitrarietà, riconoscono unanimi che occorrono determinate occasioni perchè possano sorgere le intuizioni o i postulati. L'empirismo (che si muta in evoluzionismo se tiene conto dell'esperienza non solo dell'individuo, ma della specie) nella sua forma più assoluta insiste principalmente su tali occasioni e fa di esse la causa tutta quanta. Questa teoria, che con tanta lucidità è stata esposta da J. S. Mill e da H. Spencer, cerca di dimostrare in qual modo, sotto la lunga e continua influenza dell'ambiente, possano i principii generali gradatamente sorgere nella coscienza, ed energicamente afferma che niun principio può avere validità al di là delle verificazioni empiriche che può avere sostenuto. E perciò i principii non hanno valore che come risultati.

Ciò che l'empirismo non può spiegare è il fatto che i principii stessi generano esperienze mediante le quistioni che ci suscitano.

Migliori auspicii offre qui una quarta teoria che di recente è stata svolta da Ernesto Mach e da Riccardo Avenarius, e che può denominarsi la teoria dell'economia. Essa riconosce i diritti così dell'esperienza passiva che dello sviluppo attivo del pensiero, poichè considera i

---

*Sören Kierkegaard als Philosoph.* (Fromann, *Klassiker der Philosophie*, 2ª ed., p. 67. Kroman, *Vor Naturerkjendelse*, p. 270 sgg.).

principii come «reazioni concettuali» intese a offrire una visione e comprensione delle cose col minor mezzo possibile. La ragione perchè il principio di continuità rappresenta una parte così principale è trovata nel fatto ch'esso è un principio così economico. Il dubbio è solo sull'estensione della sua applicazione. Un uomo crea il numero di concetti e di principii che possono occorrergli per farsi padrone dei fenomeni, ed ogni necessità pratica e intellettuale è così soddisfatta se i nostri pensieri sono completamente capaci di richiamare alla nostra mente i fatti del senso. Questo richiamo è il fine cui tende la fisica, e atomi, forze e leggi non sono che il mezzo di facilitarlo, nè hanno valore che in quanto ne porgono l'aiuto (1). Il Maxwell e l'Hertz si esprimono in simile guisa (2).

Le quattro teorie che concepiscono i principii della conoscenza rispettivamente come intuizioni, come postulati, come generalizzazioni, come strumenti economici del pensiero, tutte quante presuppongono la teoria analitica regres-

---

(1) ERNESTO MACH, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, p. 144. (*Analisi delle sensazioni*, trad. ital. in « Piccola biblioteca di scienze moderne », Fratelli Bocca).

(2) MAXWELL, *Scientific Papers*, II, p. 360. H. HERTZ, *Einleitung* (*Werke*, III, p. 1 sg.). Confronta un'interessante discussione: *De la valeur de lois physiques*, nel « Bulletin de la société française de la philosophie », Mai, 1901.

siva della conoscenza specialmente sviluppata dal Kant. In vero, che cosa possa essere l'oggetto dell'intuizione, o del postulato o della generalizzazione, e che cosa corrisponda alla domanda economica dell'investigazione, può essere solo scoperto mediante il fatto che *la riflessione trae deduzioni dai dati presentati dall'esperienza* e trova le presupposizioni su cui la conoscenza di essi è basata. Tale analisi deve formare la base di ogni teoria della conoscenza, ma non si può esser mai sicuri che l'analisi sia completa. La storia della scienza mostra che questo è un compito che va costantemente rifatto, e che ora più ora meno principii vengono, secondo i tempi, ritenuti necessari. Una garanzia che siasi proprio raggiunta l'ultima presupposizione non può mai ottenersi.

Quel che la teoria della domanda economica (sulla quale mi fermerò in particolar modo) pone maggiormente in rilievo si è: 1° che non è uopo siano posti più principii che non richieda la stretta necessità del dato caso (questo è il pensiero della *Critica della pura esperienza* dell'Avenarius); 2° che diversificano i principii col variare dei tempi e delle situazioni scientifiche, di modo che un principio, il quale per lungo tempo ha fatto progredire le ricerche, può essere dopo riconosciuto come inammissibile, senza che la sua storica importanza venga per questo menomata. La teoria in parola insiste parimenti sulla legge di parsimonia e sul

carattere dei principii come determinato dall'intento e dall'utilità.

Di duplice ordine sono i motivi cui essa deve la sua ragione d'essere: 1° il desiderio di ridurre al minimo i principii che non possono essere provati, motivo questo antidogmatico o antimetafisico; 2° l'esperienza offerta dalla storia della scienza, la quale mostra come i principii e le ipotesi possono per un certo periodo essere validi e produttivi, ma che poi vengono sostituiti da altri.

La discussione sollevata di recente sulla validità della concezione meccanica della natura ha diretto l'attenzione su questa seconda classe di motivi. Ma vi sono due lati della quistione cui la speciale forma assunta dalla teoria analitica della conoscenza, nel suo aspetto di teoria della domanda economica, non dà adeguato rilievo, ed essi acquistano speciale importanza quando la teoria della conoscenza non è considerata isolatamente, ma connessa con altri problemi filosofici.

In primo luogo, le forme mediante cui le nostre esigenze intellettuali sono soddisfatte devono essere in armonia con la natura generale della coscienza. Ciò che comprendiamo e il fatto stesso che una qualcosa venga compresa dipende non solo dalla costituzione dei fenomeni, ma altresì dalla nostra organizzazione intellettuale, appunto come i colori che vediamo dipendono tanto dalla costituzione dei nostri

organi visivi che dagli oggetti esterni. V'ha un tipo su cui si modellano tutti i principii e tutte le ipotesi, il quale alla fine si riporta a quello che v'ha di più intimo nella natura della coscienza, e qui una volta ancora fa ritorno il bisogno di unità e continuità. Quanti e quali concetti fondamentali (categorie) e presupposti debbano essere postulati è problema che va sempre ripreso a nuovo nella battaglia della conoscenza, se vuole spingersi avanti il vessillo, e il Kant s'illudeva supponendo che si potesse una volta per sempre specificare ciò che v'ha di necessario in questa o quella relazione. Ma il vecchio Maestro vedeva giusto nel dichiarare che in fondo ad ogni forma, mediante cui si fa o si attende fare acquisto della conoscenza, giace sempre la domanda dell'unità e continuità. Ed egli stesso ha dimostrato che tutte le sue categorie possono essere condotte al concetto della continuità, il quale, in mezzo a tutte le mutazioni nel campo dei principii, sarà indubbiamente posto nuove e nuove volte in lizza. I principii logici, il principio di causalità e le dottrine fondamentali della scienza naturale, tutte s'imperniano in questo concetto, che sta in così stretta connessione con la natura della coscienza. Una epistemologia puramente psicologica non potrà mai dare soddisfazione, perchè il fatto che la domanda d'unione e continuità, comunque essenziale per la coscienza, si appaghi di certi principii, non implica punto che

questi siano obbiettivamente validi. Quella domanda può appagarsi in tanti modi e sotto tante forme, come la storia della mitologia e della speculazione dimostra sufficientemente, modi e forme che di regola sono ben lungi dal soddisfare alla domanda dell'economia, sia sotto il rispetto della parsimonia che della praticità. Le parole dello Schiller acconciamente l'esprimono: « Vasta è la mente ed angusto il mondo ».

Di tanta ricchezza di pensieri di cui la mente umana dispone, non v'ha che una stretta e compatta serie di cui possa servirsi per una verace conoscenza. Solo requisito necessario è che le presupposizioni reclamate dall'intelligenza del *dato* siano psicologicamente possibili, in armonia con le leggi generali della vita cosciente e nient'altro che speciali e particolareggiati svolgimenti del contenuto di quelle leggi. Dei pensieri involontariamente ondeggianti va fatta una scelta, la quale non esime però dal conformarsi alle leggi psicologiche generali. Così avviene che nuove e speciali attitudini si formino; che sorga un abito intellettuale, atto a porre le quistioni e a criticare le risposte in modo più serrato e preciso che non fosse dato al corso involontario dei pensieri. Ogni principio conoscitivo, psicologicamente considerato, è in fondo l'espressione di tale abito, il quale può essere più o meno radicato nella natura della coscienza, cioè qualche volta ha la natura dell'istinto, qualche altra sembra più l'influenza

del costume. I principii puramente logici si accostano in sommo modo all'istinto. La necessità dell'accordo con se stesso, della sequenza nell'ordine delle idee non può spiegarsi con la sola parsimonia e convenienza. Quando una serrata induzione da precedenti esperienze ci porta a risultati contraddittori, preferiamo assumere che le esperienze siano incomplete anzichè l'Essere contraddica se stesso.

Ciò che è, in grado massimo, vero dei puri principii logici, è altresì vero dei principii più speciali. Così il principio di causalità è l'espressione della nostra tendenza, in caso d'un avvenimento, di cercare attorno altri avvenimenti in cui possano trovarsi le condizioni che ne hanno dato cagione. Qui pure si rivela la nostra aspirazione a dare al contenuto della coscienza unione e connessione. Più specifica e definita è la soddisfazione di questa tendenza, più agisce energicamente il principio economico con la sua duplice domanda di parsimonia, seguendo il cammino più breve alla mèta, di efficacia pratica, prendendo la via che realmente conduce alla conoscenza. Ad esempio, abbiamo la domanda di Kepler e di Newton di una *vera causa*; abbiamo la legge dell'inerzia e la legge dell'energia, ecc. Ciò che dal punto di vista puramente empirico appare come un'ipotesi, diviene, epistemologicamente considerato, un principio, un pensiero normativo, sotto la cui

guida la coscienza può soddisfare nel mondo empirico la sua domanda di continuità e unione.

In secondo luogo non è necessario che i principii e le ipotesi fondamentali siano concepiti come del tutto fortuiti o arbitrari, anche quando non vengano in fondo a costituire che ipotesi di lavoro a servizio della nostra economia intellettuale, anzichè letterali parti dell'Essere che cerchiamo col loro aiuto d'intendere.

L'idea di una ipotesi inventiva è indice d'una doppia direzione; l'una, come si è già dimostrato, dipende dalla natura della coscienza pensante, poichè la nostra coscienza non può eseguire alcuna funzione, per quanto economica, che sia interamente estranea alla sua propria natura; l'altra mira alla realtà cui appartiene il fenomeno da intendere. Un istrumento deve essere adatto e alla mano che l'usa e all'oggetto da lavorare. La cosa perciò deve in sè presentare aspetti che corrispondano alle formali tendenze della nostra coscienza, per quanto queste possano essere condizionate dalle circostanze sotto cui, o forse mediante cui, la conoscenza agisce. È quanto ha luogo in ogni verace conoscenza dalla più elementare alla più elevata, dalle sensazioni, malgrado la loro subbiettività, ai più alti principii del pensiero astratto unificato.

Il Kant al riguardo della tendenza di presupporre l'unità dietro la diversità dei fenomeni

naturali, ha osservato quanto segue (1): «Si può forse ritenere che essa sia semplicemente un istrumento economico della ragione per procacciarsi meno incomodo che sia possibile; un tentativo ipotetico, il quale, nei casi in cui riesce, trae da questa unità un aspetto di verosimiglianza. Ma tale egoistico punto di vista può mettersi da banda pel fatto che ognuno è persuaso che l'unità della Ragione è congruente con la Natura stessa, e che la Ragione qui non prega, ma comanda, per quanto incapace a determinare i limiti dell'unità che assume». Ed io aggiungerei che ovunque la ragione «comanda» (o domanda, aspetta, anticipa, postula) è al pari di ogni ordinatore nella necessità di conformare i suoi comandi alla capacità di chi dovrà eseguirli.

L'ultima considerazione conduce alla quistione della connessione fra il problema della conoscenza da un lato, e il problema dell'Essere dall'altro. Ed è specialmente necessario mettere ciò in evidenza, perchè la teoria analitica della conoscenza, come l'economica, e, a suo modo, anche l'arbitraria, tendono a sostituire un nuovo concetto del vero all'ingenuo concetto comune. L'importanza dei principii sta nel fatto che essi possono metterci in grado di raggiungere nel nostro lavoro una conoscenza razionale. La loro verità sta nella loro valida

(1) *Kritik der reinen Vernunft*, p. 653.

applicazione, e questa nel loro valore come mezzo di lavoro. Verità per un principio significa che se ne può far uso, e, trattandosi dei principii della conoscenza, che si può col loro aiuto progredire nel sapere, saldamente ordinando e unificando i fenomeni. Il concetto della verità è un concetto dinamico, poichè esso esprime in una determinata forma l'applicazione dell'energia psichica, ed è un concetto simbolico poichè indica non una conformità esterna o somiglianza qualitativa ad un oggetto assoluto, ma somiglianza relativa (analogia) fra le cose nell'essere e nel pensiero umano. L'ingenuo antico concetto del vero, secondo il quale una cognizione era vera se riproduceva in modo assoluto o rispecchiava la realtà, è insostenibile e divenne tale dal momento in cui si cominciò ad affermare la subbiettività delle qualità sensibili. La subbiettività delle qualità sensibili non include però che siano invalide e inadatte a guidarci nel mondo. Esse stanno costantemente quali indizi, segni, simboli, le cui serie possiamo riguardare come la espressione d'un ordine obbiettivo di eventi, benchè non possiamo dimostrare che ne siano le copie. La stessa relazione sussiste con i principii logici e gli altri postulati fondamentali della nostra conoscenza.

Semplice corollario dei metodi analitici della filosofia critica è la conclusione che la verità dei principii fondamentali sta in ciò che essi

rendono possibile l'esperienza; che essi, in fatti, sono stati trovati dall'analisi per essere i presupposti necessari di tale esperienza. Il Kant stesso non vide questa conseguenza così chiaramente come alcuni dei suoi discepoli (Maimon e Fries) (1); il Maestro era ancora avvolto nel dogmatismo, come può vedersi nella sua dottrina della cosa in sè quale un'entità assoluta al di fuori d'ogni soggetto. Ma quando designa la legge di causalità come un'analogia dell'esperienza, e con ciò intende che gli eventi temporali hanno relazione analoga a quella delle premesse e della conseguenza nel nostro pensiero, egli è allora sul punto di fare di essa un'ipotesi di lavoro. Ai nostri tempi, come vedremo, la scienza naturale è più propensa ad ammettere la concezione dinamica e simbolica del vero che non quando la concezione meccanica della natura rivestiva un certo carattere dogmatico.

Questa nuova concezione del vero che si va affermando nel mondo scientifico, offre delle rassomiglianze con la coscienza religiosa, come vedremo al quarto problema fondamentale, costituendo essa un'opposizione ai dogmi. Nella religione parimenti gli uomini inclinano a ricercare un valore pratico e direttivo. Il con-

(1) *Storia della Filosofia moderna*, vol. I, p. 119 sg. e 233 sg. (trad. ital., c. s.).

cetto statico del vero (1) deve ovunque far largo al dinamico.

Ma questi principii utilitari o ipotesi di lavoro potranno una volta trovati ritrarre completamente l'Essere? o rimarrà sempre un rapporto irrazionale tra i principii che può concepire la nostra coscienza e l'Essere stesso da cui le nostre esperienze derivano? Troveremo che sotto tre differenti forme si affaccerà un residuo irrazionale; cioè nella relazione della qualità alla quantità, nell'importanza che la relazione temporale ha nel concetto causale e nella relazione fra soggetto e oggetto. Consideriamo ognuno di questi punti separatamente.

### 3. — Qualità e quantità.

Speciale caratteristica del tentativo di ridurre tutte le differenze date all'identità e continuità è stato lo sforzo di ricondurre le differenze di specie a differenze di grado. Nella scienza della natura materiale questo sforzo ha preso forma concreta nello espediente di spiegare ogni cambiamento come moto nello spazio. Il movimento da un luogo a un altro è il cambiamento più semplice; si avrebbe perciò un grande pro-

(1) L'espressione « concetto statico della verità » fu adoperata, con mira alquanto diversa, da Luigi Weber nel Congresso filosofico tenuto a Parigi nel 1900.

gresso nella via della chiarezza se si potesse provare che è tale specie di cambiamento che, sotto differenti forme, continua a persistere ovunque l'esperienza immediata ci mostra un cambiamento qualitativo.

Gran tempo fa Aristotele insegnò che in fondo ad ogni cambiamento, ad ogni divenire e scomparire, si ha un movimento spaziale. Egli per altro ritenne impossibile derivare, come volevano gli atomisti, tutti i fatti della natura materiale dai movimenti, e solo dopo il sorgere della scienza moderna questa idea fece sul serio la sua apparizione. Galileo è il gran fondatore di quella che siamo abituati a chiamare (in senso stretto) concezione meccanica della natura. Oltre la semplicità così raggiunta, e Galileo era fermamente convinto che la natura seguisse il cammino più semplice, ne derivò la conclusione che si poteva operare con quantità determinate. Donde la massima di Galileo: « Misura ogni cosa che sia misurabile, e rendi misurabile quel che non l'è ». Con questa riduzione, da un lato divenne possibile l'unità, perchè le differenze qualitative possono essere valutate, non misurate, e dall'altro la verificazione esatta (1).

I principii che servono di base alla concezione meccanica della natura furono riguardati

(1) *Storia della Filosofia moderna*, vol. I, p. 169 sgg. (trad. ital., c. s.).

dai suoi forti sostenitori come verità assolute, come leggi fondamentali dell'Essere. E poichè ritenevano che, comunque, questi principii dovessero avere una base, li derivavano direttamente dall'essere e dal volere di Dio. In ciò Cartesiani e Newtoniani erano pienamente d'accordo, e i materialisti si dividevano da loro solo perchè ritenevano la base teologica come superflua e impossibile.

Con una serie di grandi scoperte e spiegazioni, questa concezione generale della natura ha mostrato la sua fecondità. Per noi la quistione è la seguente: Può essa considerarsi come definitiva dal punto di vista epistemologico?

Ora, anche quando si volesse ritenere che ogni cosa, nella natura materiale, può essere spiegata con i principii della filosofia meccanica (e questo, come presto vedremo, è stato da breve posto in dubbio nei circoli scientifici), è chiaro, in primo luogo, che le qualità non sono poste in bando dal mondo solo perchè vengono ridotte a quantità o sono attribuite alla sensibilità del soggetto percepiente. Rimangono come fatti immediati da ammettersi empiricamente. Le proprietà di un prodotto chimico non possono farsi derivare dalle proprietà dei suoi elementi; e se una specie di energia psichica conserva il suo equivalente in un'altra specie di energia psichica, tuttavia l'equivalente ha nuove proprietà che non possono ri-

tenersi derivate dalle proprietà della prima forma di energia. Nè può ammettersi che la sensibilità del soggetto percepiente crei queste qualità dal nulla, e, in ogni caso, si solleverebbero allora insolubili difficoltà psicologiche, non meno scabrose delle difficoltà fisiche e chimiche che si cercava di evitare.

In secondo luogo, l'estensione e il movimento sono, alla fine, essi stessi delle qualità, che avrebbero per proprio conto bisogno di spiegazione quanto le così dette qualità sensibili speciali. È quello che spesso la filosofia ha affermato sin dal tempo del Berkeley e del Leibniz, e non si ha fondamento a supporre che le loro proprietà quantitative esprimano l'intima essenza delle cose. La ragione perchè la scienza ne va in cerca con tanta cura e si adagia in esse, si è che, col loro aiuto, possono essere date descrizioni esatte dei fenomeni materiali e se ne possono trarre conclusioni precise. Simile dottrina è stata di recente validamente sostenuta da investigatori come il Maxwell e l'Hertz (1): dall'ultimo come un'esplicita appendice della summenzionata teoria economica della conoscenza.

«Il progresso delle scienze esatte — dice il Maxwell — si basa sulla scoperta e lo svolgimento di idee appropriate e precise, per mezzo delle quali possiamo formarci una rappresen-

(1) Vedi nota 2 a pag. 60.

tazione dei fatti che sia abbastanza comprensiva da valere per ogni caso individuale, ma nello stesso tempo sufficientemente esatta da garantire le conclusioni che mediante i calcoli matematici possiamo trarre ». E secondo l'Hertz (*Principii di meccanica*, Introduzione): « per poter derivare il futuro dal passato formiamo immagini e simboli di tal fatta che gli effetti che dalle immagini deduce il pensiero siano anche immagini degli effetti che provengono nel corso della natura dagli oggetti rappresentati ». Il concetto dinamico e simbolico della verità è qui esplicitamente sostituito all'ingenuo concetto dogmatico cui la concezione meccanica della natura giurava da prima fedeltà.

Il problema si riduce a trovare un gruppo di simboli atti ad essere adoperati con piena coerenza e da cui possano trarsi conclusioni che siano confermate da nuove esperienze e che, a loro volta, possano essere espresse dallo stesso gruppo di simboli. Ma con ciò non è mai esclusa la possibilità che un'altra serie di simboli non possa esprimere ugualmente bene o meglio le esperienze, e fornire deduzioni parimenti verificabili. Di nessuna serie di simboli può mai provarsi che sia essa sola perfetta, necessaria, possibile.

Le riflessioni epistemologiche, cui recenti investigatori sono stati condotti, hanno avuto origine dalla difficoltà di comprendere i fenomeni elettrici entro la concezione meccanica della

natura, o di derivare i principii di quella dalle leggi dei fenomeni elettrici. La seconda possibilità è stata recentemente sostenuta dall'Hertz, la prima dal Boltzmann (1). Del più grande interesse è perciò per l'epistemologia la critica fatta dal Maxwell all'ordinaria nozione della materia, da essa considerata come una massa estesa. Secondo il Maxwell, il debole di questa concezione è nella sua tendenza a ritenere la materia come inerte, mentre è il moto che fa intelligibile il riposo, non il contrario. La dottrina del movimento deve perciò precedere la dottrina dell'equilibrio; la dinamica deve precedere la statica. Dal movimento ricaviamo la nozione della forza od energia, mediante cui l'equilibrio diviene intelligibile. Ma se per matreia intendiamo il costante, l'immutato in mezzo a tutti i cambiamenti, ciò altro non può essere che l'*elemento legge* in movimento, e così l'essenza della materia consisterà nel movimento. Inoltre, secondo il Maxwell, è un pregiudizio riguardare la materia come estesa e

Imp

(1) H. Hertz, *Ueber die Beziehungen zwischen Licht und Elektrizität*, 1889, p. 29. Discorso di Boltzmann avanti il Congresso degli scienziati tedeschi, 1900 (trad. ingl., in « The Monist », gennaio 1901, col titolo: *Il recente sviluppo del metodo nelle scienze naturali teoretiche*, e il suo articolo nell'« Uebersichten der Wiener Akademie », v. 8 (trad. ingl., in « The Monist », ottobre 1901: *Sulla necessità delle teorie atomiche nelle scienze naturali*.

le molecole come solide, poichè allora dobbiamo domandare che cosa tiene unite le parti delle molecole e venire alle molecole di secondo grado. Ma sia che si considerino gli ultimi elementi come realmente estesi o no, devesi pur sempre operare con concetti geometrici del pari che con dinamici. Solamente come proprietà passiva l'estensione è combattuta dal Maxwell; così se tiro una linea sul tavolo, il moto è la cosa essenziale nella linea (1). Da qui viene fuori un punto di vista epistemologico di estrema importanza: le condizioni statiche contengono sempre problemi che non possono essere risoluti che sostituendo il moto al riposo. L'energia potenziale non è conosciuta che mediante l'energia attuale, le capacità e le tendenze solo mediante gli effetti. Questa legge si estende ovunque, così nel campo psichico che nel fisico. C'è una propensione semi-mistica, semi-materialistica di trovare la perfezione nella contemplazione o nell'ammirazione d'un che d'immutevole (2), e il Maxwell ha dato un importante contributo a sradicarla. Ma la grande quistione sta nel vedere se l'idea della continuità del moto o dell'attività possa essere introdotta in ogni campo. Anche se la dinamica

(1) Maxwell, *Scientific Papers*, II, p. 26-33, 302-305 (ove mostra in che è debitore al Faraday e a Lord Kelvin), 326, 777, s.

(2) Cf. *Ueber Wiederkennen* (Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil., XIV).

afferma la sua priorità epistemologica sulla statica, la statica non può sopprimersi come fatto; essa risorge sempre avanti noi coi suoi problemi per il pensiero, e lo stesso Maxwell riconosce questo, ammettendo che per la spiegazione della natura sono indispensabili i concetti geometrici del pari che i dinamici. In opposizione al dinamico, il geometrico denota simultaneità. Nel campo della natura materiale la simultaneità appare sotto la forma dello spazio (1);

(1) Non possiamo convenire con l'Ostwald nel tentativo ch'egli fa di ridurre ogni cosa in natura a energia. Il concetto di massa come quelli di spazio, peso e proprietà chimiche, possono, a suo vedere, derivarsi dal concetto di energia. E certo è esatto che tali concetti presuppongono quello di energia; ma è esso il solo concetto fondamentale nella filosofia della natura? Se così fosse si dovrebbero poter derivare le proprietà geometriche dalle dinamiche, ciò che l'Ostwald non tenta. In *Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus* (1895) definisce la materia come « un gruppo spazialmente (*sic*) ordinato di differenti energie », p. 28. Quest'ordine spaziale, che ivi è riconosciuto come di speciale importanza, mi sembra sia stato posto un po' troppo da lato in *Naturphilosophie* (1902), ove « l'idea del mondo come energia » viene dall'Ostwald sviluppata. La principale dottrina su cui egli costruisce il suo sistema è, per altro, la seguente: « Ogni processo, senza eccezione, può essere esattamente ed esaurientemente esposto e descritto dichiarando quali trasformazioni di energia l'esperienza temporale e spaziale (*sic*) manifesta », p. 152. Che i concetti di energia e di tempo non possano essere separati l'uno dall'altro è evidente da sè, perchè energia significa capacità a superare l'op-

nel campo psichico la relazione della simultaneità non prende questa forma geometrica, ma appare come un elemento statico, il quale pone nuovi compiti all'investigatore dopo che egli ha faticosamente trovato le leggi del cambiamento psichico.

Invero, dimostrata la continuità dei processi di svolgimento, dev'essere provato che v'ha continuità fra essi e le condizioni statiche. Qui di nuovo c'incontriamo con l'insistente problema, il quale si presenterebbe anche se le qualità avessero ottenuto completa spiegazione per mezzo della loro rappresentazione quantitativa, ed anche se gli assiomi fisici, con cui la scienza opera, fossero non solo la più completa e adatta serie di simboli che si fosse mai formulata e adoperata, ma qualche cosa di più. La possibilità di una irrazionale relazione fra l'Essere e la nostra conoscenza non può essere messa fuori lite.

posizione ed ogni superamento fa appello al tempo; ma la connessione del concetto di energia con i cambiamenti spaziali non è altrettanto evidente, e se l'Ostwald ve la trova, gli è semplicemente perchè ha preso il concetto di energia dai fenomeni spaziali mediante indagini intorno a cambiamenti in determinate parti dello spazio. Solo perchè inavvertentemente lascia questo elemento geometrico nel suo concetto di energia gli è stato possibile credere che possa essere preso, come moneta d'uno stesso conio, così per i fenomeni psichici come per i fisici, di guisa che il problema « delle anime e dei corpi » possa essere risoluto col semplice porre il concetto di energia. Vedi sopra, nota pag. 49.

## 4. — Causalità elementare e ideale.

L'esame della relazione fra il concetto elementare o empirico della causalità con quello ideale condurrà a pari risultato. Nella sua forma elementare la nozione di causalità non altro indica, come vedemmo, che una relazione tra due effetti così fatta che, apparso l'uno, l'altro inevitabilmente deve apparire. Ma da questa idea d'inevitabile sequenza, la ricerca procede con osservazioni, esperimenti ed ipotesi a dimostrare, per quanto possibile, una tale continuità nella serie degli effetti che le differenze fra i membri della serie vadano scemando, sino a che anche la differenza di tempo venga ridotta al minimo.

Da un'esteriore, per quanto inevitabile sequenza, il pensiero così giunge gradatamente, per via della continuità, alla completa identità tra causa ed effetto. Quantunque la relazione temporale rappresenti una parte così importante nella legge elementare di causazione, è quasi eliminata nel concetto ideale di causalità. Se questo processo potesse applicarsi completamente, si arriverebbe al risultato paradossale che la completa spiegazione della causalità mena all'abolizione del concetto causale, poichè la relazione causale non diversifica dalla relazione puramente logica dell'identità fra

causa ed effetto che per mezzo della differenza temporale dei due termini.

I filosofi del XVII secolo (Spinoza e Leibniz) non facevano distinzione fra causa (*causa*) e ragione (*ratio*); la relazione causale tra i due fenomeni era per essi lo stesso che la relazione fra le premesse e la conclusione d'un sillogismo, una relazione d'identità. Sembrava ad essi evidente da per sè che nell'effetto non potesse essere contenuto più che nella causa; che la relazione temporale fra i membri fosse una materia trascurabile, e che comunque il tempo fosse a casa propria solo nelle oscure sfere delle idee e dell'immaginazione. Nella trattazione dell'Hume del problema della causalità ciò è pure implicito, poichè egli dichiara che nulla poteva garentire l'inferenza dal passato al futuro. Secondo l'Hume le esperienze del passato potevano solo dimostrare che una cosa in un dato momento possedeva una certa potenzialità, ma non che essa la possegga o che la possederà (1).

Il Kant senza dubbio credeva che potesse essere data una prova razionale della validità della dottrina della causalità; ma egli disse che la relazione causale e la relazione fra la ra-

(1) HUME, *Treatise on Human Nature*, I, 3-6. « L'appello all'esperienza passata non decide nulla nel presente caso; tutt'al più può provare che quel dato oggetto, che ne ha prodotto un altro, era in quel dato istante dotato di quel tale potere ».

gione e la conseguenza erano analoghe, non identiche, la relazione causale significando per lui che gli eventi si seguono l'un l'altro analogamente al modo in cui la conclusione deriva dalle premesse. La relazione causale avrebbe così contenuto una regola con cui raggiungere l'unità nelle nostre esperienze (1).

Negli ultimi tempi, da due diversi punti di vista, si è tentato di eliminare la relazione temporale, e conseguentemente di far getto non solo del concetto causale elementare, ma in fine di tutto il concetto causale.

Dal punto di vista speculativo è stato sostenuto che la relazione temporale non altro indica che un'imperfezione, un incompleto stadio di sviluppo, e che sino a quando la concezione dell'Essere sarà determinata dalla relazione temporale, questa concezione non può essere che incompleta, la realtà della relazione temporale essendo inconciliabile con l'idea della conoscenza perfetta, con la verità asso-

(1) *Critica della Ragione pura*, p. 181: « Mediante questa dottrina fondamentale [la dottrina della causalità e il correlativo principio della conservazione della sostanza e della reciprocità d'azione d'ogni cosa che esista] si è autorizzati a non raggruppare i fenomeni che secondo l'analogia dell'unità logica e generale dei concetti »; p. 180: « Un'analogia dell'esperienza non è dunque altro che una regola, conforme cui dalle percezioni deve uscire l'unità dell'esperienza, ed è applicabile ai fatti (fenomeni) quale principio valido non costitutivamente ma regolativamente ».

luta. La nostra conoscenza fa un continuo sforzo ad uscire dalla relazione temporale: più chiaramente intendiamo qualche cosa, meno importanza ha la distinzione del tempo, più la conoscenza del mero fatto si converte in conoscenza formale, la causa in ragione. Quelle che prima chiamavamo causa ed effetto verranno ad apparire, col progresso della conoscenza, come membri di una totalità che stanno l'uno all'altro in una relazione stabile, razionale, cui la successione temporale non è essenziale. Il fatto che poniamo attenzione prima all'uno e poi all'altro membro non ha importanza; nella conoscenza della legge l'intero passato ci appare come un'unità. Non la relazione temporale, ma l'unità dietro la relazione temporale lega ciò che chiamiamo causa a quello che chiamiamo effetto. In fine non esiste alcun intervallo temporale fra la fine dell'avvenimento che chiamiamo causa e il principio di quello che chiamiamo effetto. I filosofi inglesi Francesco Bradley e Bernardo Bosanquet (1) hanno dato voga a quest'ordine di pensiero che intimamente risponde a un interesse speculativo per l'idea di totalità e conclusioni assolute.

Da un altro punto di vista assolutamente diverso, che può designarsi quello della pura

(1) F. H. Bradley, *Appearance and reality*, London, 1893, chap. 4-7, 18; Bernard Bosanquet, *Logic, or the Morphology of Knowledge*, Oxford, 1888, Book 1, chap. 6.

esperienza, e di cui Riccardo Avenarius e Ernesto Mach sono i principali campioni, il ragionamento ha lavorato in una direzione uguale, ma sotto altri motivi. Si è qui tentato di eliminare dal dato immediato le idee associate e le nozioni ausiliarie tutte quante con cui involontariamente o metodicamente si supplisce all'esperienza. Man mano che si procede avanti, il materiale della conoscenza si va sempre più convertendo in mere esposizioni descrittive, ricche più che si può di transizioni analitiche, e le distinzioni si vanno riducendo da qualitative a quantitative, con la costante prova, per quanto possibile, dell'equivalenza. Non è più allora funzione della scienza quella di spiegare; chi desidera spiegazioni si rivolga alla mitologia e alla metafisica; fine della scienza è di dare una descrizione metodica ed esatta di tutte le relazioni e transizioni. Per quel che è specialmente della relazione causale questa dottrina afferma: 1° che ogni uso del concetto di causa ed effetto separa arbitrariamente due elementi dal contesto in cui stanno e li pone in antitesi; 2° che la relazione temporale può essere senz'altro invertita non appena si sia dimostrata un'equivalenza o quando venga ignorata la direzione in cui il cambiamento ha luogo (1).

(1) Rich. Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, II, p. 332-339; Ernest Mach, *Zur Analyse der Empfindungen*, p. 168: « Il fatto della irriversibilità del tempo si

Le teorie epistemologiche che, in tal modo, cercherebbero per differenti motivi eliminare il concetto causale elementare e negare il principale significato della relazione temporale possono qualificarsi dicendo che esse suppongono una conoscenza ideale, invece della conoscenza reale che si possa raggiungere in un tempo qualsiasi. Ogni investigazione deve partire da un dato punto, che è quello in cui il problema stesso si presenta. Il problema sorge quando due membri di una serie di avvenimenti traggono l'attenzione e lasciano supporre un'intima relazione tra essi, o quando un singolo membro si manifesta solo o d'improvviso, facendo con ciò nascere la necessità di trovare degli intermedi, mercè i quali possa connettersi con tutto il resto della serie.

Il punto di partenza preso è così fortuito ed arbitrario; ma data la speciale situazione non poteva essere alcun altro. La nostra conoscenza si sviluppa storicamente, perchè l'attenzione non viene destata che sotto condizioni determinate. Se l'attenzione fosse in ogni tempo diretta, senza discriminazione, con uguale intensità, verso tutti i membri della serie degli eventi, non sarebbe possibile alcuna cognizione.

---

riduce al fatto che i cambiamenti di valore delle grandezze fisiche hanno luogo in una direzione definita. Delle due possibilità analitiche solo una è reale. Non si ha bisogno di vedere in questo un problema metafisico » (trad. ital., c. s.).

Naturalmente non è di poca importanza che si abbia coscienza della natura fortuita o subbiettiva del punto di partenza come del ritaglio fatto all'esperienza; ma col progresso della conoscenza si va oltre quel ritaglio, perchè l'esperienza frammentaria è intessuta dal pensiero in un grande e continuo intero.

Il carattere storico della nostra conoscenza appare altresì evidentemente quando si pone mente che stiamo sempre tra le esperienze del passato e le possibilità del futuro. In ogni istante dobbiamo distinguere fra il dato presente e l'aspettato; l'uno è la causa, l'altro l'effetto, e l'attesa altro non può essere che una ipotesi. Il singolo istante in cui da un lato sta un « non più » e dall'altro un « non ancora », presenta il problema in tutta la sua intensità, un'intensità che solo la virtù soporifera dell'abitudine può mitigare. Ma sino a che il pensiero procede avanti nel suo cammino, cerca e trova nuovi problemi, dei quali mai non sarà penuria (1). La piena connessione fra gli avvenimenti non si vede che dopo, e, sino a che la presupposizione della sua esistenza non è constatata, non è che un'ipotesi. E perciò non potrà mai farsi a meno di concetti come forza,

(1) Anche il Bosanquet concede questo: « Ad ogni dato momento non abbiamo altra scelta che dire che il futuro è condizionato dal passato, ...l'effetto dalla causa », *Logic,* I, p. 272.

energia, causa o possibilità che, con varie gradazioni di significato, esprimono un solo e stesso rapporto, cioè la dipendenza delle condizioni che seguono da quelle che precedono. Questa dipendenza diversifica da quella puramente logica e matematica pel fatto che essa è insieme temporale e razionale; in altri termini, lo stato risultante è insieme successione e derivazione del precedente. Anche se la continuità potesse dimostrarsi con quanti si vogliano intermedi e gradi di transizioni, la relazione temporale rimarrebbe pur sempre valida ad ogni più piccolo passo fra due dei membri della gradazione. E la quistione non muterebbe anche se fosse provata l'equivalenza fra i separati stati.

Il problema dell'Hume non è stato punto risoluto, come qualche volta è stato detto, dalla scoperta della conservazione dell'energia. Una relazione di equivalenza non esclude una differenza di qualità, ma anzi direttamente la presuppone; ad esempio, io non ho ragione di porre l'equazione A = B, se A e B non mi fossero apparsi prima differenti e non avessi trovato, mediante un attento esame, che l'una può sostituire l'altra. Se tale equivalenza è stata trovata, sarà indifferente passare da A a B o da B ad A; ma per trovarla si partì da A o da B e si procedette nella ricerca verso l'altro termine.

In un giudizio perciò dobbiamo distinguere fra il processo psicologico con cui il giudizio

sorge e in cui esiste una precisa differenza fra l'idea iniziale (soggetto) e l'idea concludente (predicato), e il giudizio che può essere formulato come una relazione d'identità, in cui la differenza fra soggetto e predicato perde ogni importanza (1). Ma negli avvenimenti esterni l'ordine dei membri ha la stessa importanza che ha nel movimento del pensiero. Se ho riconosciuto che esiste un'equivalenza fra calore e movimento, è indifferente, considerato astrattamente, se vo dal calore al movimento o dal movimento al calore. Ma nel mondo reale la direzione del cambiamento è quistione di vita e di morte. L'esistenza, infatti, evolve differentemente secondo che i cambiamenti preponderanti tendono in questa o in quella direzione. Il tempo perciò non può essere invertito; e ciò prova che l'equivalenza non può essere l'ultima parola della conoscenza. Oltre dell'equivalenza, dobbiamo conoscere la direzione che in effetti hanno le trasformazioni; e questa conoscenza non può essere acquistata che con sempre nuove e costanti esperienze.

E qui è da notare che ogni relazione di equivalenza, come, in genere, ogni relazione causale, non diviene una realtà che alla presenza di determinate condizioni, di forze, specialmente, che si dischiudono. Riguardo alla quale

(1) Cf. il mio scritto: *La base psychologique des jugements*, § 27 (nota n. 6).

presenza viene fuori la domanda: «È egli dimostrabile che queste forze racchiuse stanno alle proprie cause in una relazione di equivalenza? ». Ma, di fronte all'infinità della serie cui si va incontro, verranno meno molto prima le risposte precise e concrete che non le domande. Anche qui abbiamo una analogia puramente logica; poichè ogni relazione assoluta d'identità (A = B) fra due concetti si basa, ben considerando, su condizioni determinate (così che secondo la formola del Jevons potrebbe essere espressa AC = BC) (1) sorge la nuova quistione: quale rapporto ha l'identità con queste condizioni? E così il pensiero vaga indefinitamente.

Non abbiamo dunque alcun diritto di sperare nella liberazione dagli elementi storici della nostra conoscenza. La misura del progresso della nostra conoscenza è data, prima dall'estensione che l'applicazione del concetto elementare di causazione (inevitabile successione) va assumendo in confronto alla semplice constatazione d'un incontro di differenze simultanee o successive; indi, dall'estensione in cui questo concetto elementare può essere sostituito dal con-

---

(1) Jevons, *Principles of Science*, 2e ed., London, 1877, p. 43. (Il De Morgan aveva di già fatto notare, come il Jevons osserva, che abitualmente pensiamo e argomentiamo entro un campo limitato d'idee, anche quando ciò non è espressamente dichiarato.

cetto ideale di causalità (equivalenza o identità). Ma la conoscenza in ogni tempo progredisce passando attraverso i tre stadi suindicati; processo ascensionale che ad ogni nuovo punto di partenza torna necessariamente a ripetersi. Questa necessità è determinata dalla realtà della relazione temporale. Quindi le concezioni assolutiste, sia che si presentino in forma idealista, sia realista, sempre hanno la tendenza di disdegnare la relazione temporale o di considerarla come solo empirica se non illusoria (1). Ma se la relazione temporale è un'illusione, è un'altra illusione a seconda potenza quella di ritenere che si possa agevolmente porre fuori dai piedi.

Benaro

(1) F. Bradley ha chiaramente veduta l'opposizione fra il tempo e l'« Assoluto » quando dichiara: « Se il tempo non è irreale, ammetto che il nostro Assoluto è un'illusione » (*Appearance and Reality*, p. 206). « L'Assoluto non ha stagioni » (*Ibid.*, p. 500). Ed è perciò che nel combattere una teoria speculativa viene spesso eccepita dagli oppositori la realtà del tempo quale argomento principale. Rapporto a C. H. Weisse e S. Kierkegaard; nei riguardi dello Hegel, vedi *Storia della filosofia moderna*, vol. II, p. 267 e 274 (trad. ital., c. s.). In un brillante volume, *Tidsexistenses Apologi Et stycke relationsteorie* (Upsala, 1888), Pontus Wilner ha tentato di demolire l'*o-o* qui posto. Egli cerca dimostrare che il più alto perfezionamento può solo raggiungersi mediante il successivo svolgimento di qualità che, se simultanee, si sarebbero reciprocamente escluse. Ma la quistione della limitazione inerente alla successione stessa viene così posta da parte.

Per noi l'esistenza non viene mai a fondersi sì completamente nel pensiero da non lasciare residui.

### 5. — Soggetto e oggetto.

Da un terzo punto di vista ancora il problema della conoscenza si rivela in tutta la sua severità, mentre allo stesso tempo appare possibile uno sviluppo continuo della conoscenza. In ogni cognizione possiamo distinguere fra un elemento *subbiettivo* ed uno *obbiettivo*, fra il conoscitore e la cosa conosciuta: ambo i termini per altro sono soltanto dati in reciproca relazione, benchè nella relazione o l'uno o l'altro può essere il termine prominente.

Quale parte, dunque, della nostra conoscenza è subbiettiva e quale obbiettiva? Dalla nostra discussione si è già reso evidente che a questa quistione si può variamente rispondere. Da parte della scienza naturale esiste la tendenza di attribuire ogni differenza qualitativa, ogni cosa che interrompa la continuità, e ultimamente, forse, ogni cosa che violi l'identità, al soggetto. Le qualità sensibili, lo spazio e le distinzioni temporali sono pure nient'altro che subbiettive. Argomenti a sostegno di questa tesi possono trovarsi nel fatto che le differenze che noi percepiamo in relazioni qualitative, estensive, intensive e protensive (temporali) sono tutte dovute alle nostre disposizioni psichiche. Le nostre sen-

sazioni sono atti di discriminazione, i cui effetti dipendono dall'organizzazione e dalla precedente storia del Soggetto senziente. Le differenze scoperte hanno valore solo rispetto al punto di vista del Soggetto nelle sue diverse relazioni. Devesi a ciò aggiungere la discontinuità della nostra attenzione, la quale, a sbalzi, ora si dirige all'oggetto, ora se ne scosta; e da ciò altresì derivano differenze e interruzioni che non possono essere attribuite all'oggetto.

Le scuole dogmatiche e speculative della filosofia e della scienza naturale sono state inclini a seguire quest'ordine di pensiero. L'emancipazione dal puro subbiettivo condurrebbe immediatamente alla continuità e identità, essenza e norma del vero. La filosofia critica afferma all'opposto che le differenze qualitative, estensive, intensive, protensive formano il materiale dato alla nostra conoscenza e assegnano i compiti alla nostra investigazione. Come la nostra personalità cerca di congiungere insieme i suoi elementi sporadici per armonizzare tendenze in conflitto e liberarsi dall'oscurità e dall'interna contraddizione, così il nostro intendimento cerca di trasformare le differenze offerteci dall'esperienza in stadi di un medesimo e continuo processo evolutivo, od in forme di un medesimo contenuto. Il bisogno di continuità e identità giace nei profondi dell'umana coscienza, e l'uomo cerca perciò di trovarle altresì nel contenuto dato alla sua conoscenza. Inoltre la co-

scienza stessa non può da sè dare origine alle differenze che formano il materiale da elaborare, per quanto la forma e il grado in cui esse appaiono alla coscienza possano essere determinati dalle sue condizioni involontariamente operanti. Nelle più recenti discussioni sulle basi epistemologiche della scienza naturale esiste la tendenza a derivare ogni semplificazione unificativa principalmente all'economia del Soggetto conoscente.

In realtà in nessun luogo e in nessun tempo possediamo il puro soggetto con le sue forme, come un'antitesi a un puro oggetto, o meglio «cosa in sè» da cui provenga la pluralità del contenuto della conoscenza. Prematuramente il Kant decise questo punto nel ritenere che le forme soggettive della conoscenza potessero essere determinate una volta per sempre, e che quindi non rimanesse che attribuire la «materia» della conoscenza alla cosa in sè. Ma nello sviluppo speciale della sua epistemologia, egli non potè esimersi dal domandare da dove le forme derivino, e dal considerarle come, in ultima analisi, determinate dalla cosa in sè dal momento che, non meno che la materia, sono date e devono essere accertate mediante l'analisi psicologica. E poichè le forme costituiscono l'elemento più costante della nostra conoscenza, in fondo alla filosofia del Kant giace la presupposizione che la cosa in sè operi uniformemente, poichè le forme altrimenti non potreb-

bero esistere o, quanto meno, non potrebbero essere applicate (1), presupposizione che egli non poteva pretendere di verificare. Il Kant, conseguentemente, esitava fra le due concezioni su descritte, benchè evidentemente fosse sua intenzione di aderire alla seconda. La continuità era per lui la forma fondamentale generale delle categorie, e la sintesi la legge fondamentale d'azione della coscienza conoscitiva.

Il problema era più complicato che il Kant non vedesse. Se distinguiamo nella nostra conoscenza fra Soggetto e Oggetto, mettiamo in realtà un Soggetto obbiettivamente determinato (SO) come l'opposto di un Oggetto subbiettivamente determinato (OS). Le proprietà o forme, che attribuiamo al Soggetto, non possono essere spiegate dal concetto del Soggetto in sè (il puro S); esse vi stanno come fatti obbiettivi, nè più nè meno che le altre proprietà con cui la conoscenza ha da fare. Allo stesso modo le proprietà o determinazioni che attribuiamo all'Oggetto gli appartengono soltanto in relazione al Soggetto, anzi, ben considerando, in relazione a un Soggetto avente una particolare costituzione. Quindi si ripete sempre il problema. Da dove il Sòggetto trae il suo contenuto obbiettivo? o quale relazione corre fra le determina-

(1) Vedi la mia memoria: *La continuité de l'évolution philosophique de Kant* (Travaux de la Société des Sciences, 1893).

zioni subbiettive (qualità, ecc.) dell'Oggetto e la sua propria essenza quale apparrebbe a soggetti di natura da noi diversa? Qui nuovamente andiamo incontro all'irrazionale, e forse vediamo, più chiaramente che mai, come sia inesauribile l'Essere in paragone alla nostra conoscenza. La nozione della cosa in sè, istituita dal Kant, trova la sua giustificazione nel fatto che per esprimere la relazione irrazionale fra ciò che chiamiamo la forma e la materia della nostra conoscenza è occorso un concetto irrazionale. Se tuttavia desideriamo mantenere la nozione della cosa in sè, possiamo farlo secondo lo spirito del Kant pure evitando la contraddizione che vi è connessa. E possiamo far ciò adoperandola ad esprimere il fatto che la differenza fra Soggetto e Oggetto sorge sempre di bel nuovo ogni volta che crediamo di aver trovato una spiegazione obbiettiva del carattere del Soggetto o una subbiettiva del carattere dell'Oggetto. L'uno si riferisce all'altro indefinitamente, e l'irrazionale fa capolino nel fatto che una infinita serie (del tipo S1 s O1 s S2 s O2...) è non solo possibile ma necessaria (*a*). Costantemente il pensiero deve esser pronto a nuove ricerche di predicati per la determinazione del-

(*a*) Il segno *s* significa *suppone*. O1 suppone S2 se esso stesso deve essere la supposizione di S1. Le condizioni interiori e esteriori s'impongono le une le altre all'infinito (Höffding, *La pensée*, p. 301).

l'Essere, poichè le sorgenti che ne alimentano la corrente sono inesauribili. La cosa in sè è il punto di partenza vago del pensiero, il quale ad ogni istante riappare in nuova forma e chiede nuove determinazioni (1). Può darsi che il vero simbolo per la relazione della nostra conoscenza con l'Essere sia non un numero irrazionale, ma immaginario, poichè l'Essere può possedere attributi che non possano essere compresi o determinati mediante le dimensioni in cui ai nostri pensieri è dato muoversi. Tale possibilità non è ad ogni modo negabile, come non lo è quella che l'Essere non sia razionale che per una ristretta cerchia, e che qualche giorno possa volgere verso di noi un altro lato, su cui non si possa formare alcuna struttura di pensiero connesso e pratico. Allora, come altrove ho dimostrato (2), ne seguirebbe per noi un'età glaciale della logica. La relazione fra il Soggetto e l'Oggetto non avrebbe luogo; non esisterebbe nè un *SO* nè un *OS*.

In una precedente congiuntura feci uso delle parole dello Schiller: « Vasta è la mente e angusto il mondo »; ma ora la sentenza può essere

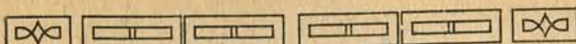
---

(1) Cf.: *La base psychologique des jugements* §§ 24 e 27 (nota n. 6), e con riferimento alle conclusioni religiose, la mia *Religionsphilosophie*, pp. 64-68.

(2) Vedi il mio articolo: *Philosophy and Life* (« International Journal of Ethics », XII, p. 146). Sull'immaginario nel senso epistemologico, vedi WUNDT, *System der Philosophie*, pp. 195-199.

invertita: « Vasto è il mondo, angusta la mente ». La conoscenza, per ricca e poderosa che possa essere, è alla fine una parte dell'Essere, e il problema della conoscenza sarebbe solubile solo se l'Essere come una totalità (in quanto sia possibile concepirlo come una tale totalità) potesse essere espresso mediante una singola sua parte. In ogni caso la nostra espressione non rimane che simbolica; anche quando la nostra conoscenza raggiunge il suo culmine non ci dà che l'estratto d'un intero più comprensivo. Di tutte le possibilità del pensiero, una soltanto nella realtà ne viene da noi esperimentata. La realtà che noi esperimentiamo è, per altro, solo una parte d'un più grande intero, e noi non siamo in condizione di determinare la relazione fra tale parte e tale intero. Un concetto esauriente della realtà non è alla nostra portata.

---



Coscienza — Volontà
Verità — Valore

CAPITOLO TERZO.

# Il problema dell'Essere

---

### 1. — Problema e metodo.

Il problema della coscienza e il problema della conoscenza varcano i loro limiti. La coscienza è una parte dell'Essere, e compito della conoscenza è di comprendere l'Essere. Spontanea perciò sorge la domanda: Quale posto tiene la coscienza nell'Essere, e quale rappresentazione dell'Essere può darci la conoscenza? Il problema, al quale siamo così introdotti, può essere chiamato *cosmologico*, domandandosi esso sin dove sia possibile una concezione finale del mondo. Per *Cosmos* s'intende l'Essere considerato come totalità, e *logos* significa dottrina o pensiero. Sarebbe anche proprio usare la parola « metafisico », quantunque già stata adoperata in tanti differenti sensi e perciò meno esatta.

La difficoltà cardinale del problema sta nel fatto che i principii cosmologici, i principii, cioè, su cui dovrebbe basarsi la nostra concezione del mondo, non possono ricavarsi semplicemente da qualche campo particolare dell'esperienza, trattandosi invece di unificare tutti i campi di essa in una totalità e dare a questa totalità un carattere positivo.

Qualsiasi tentativo di trattare il problema dell'Essere deve avere un carattere così formale che reale. Da un lato bisogna domandarsi quali requisiti debba avere il concetto che viene assunto come capace di comprendere l'Essere nella sua totalità e se sia possibile rispondere a questi requisiti; dall'altro lato quali caratteri positivi possano essere specificati di tale totalità, in quanto siamo in grado di concepirla.

I motivi formali della speculazione intorno alla natura dell'Essere sono riposti nell'intima costituzione della coscienza e della conoscenza. Essi sono connessi con il bisogno di continuità, bisogno parimenti sentito e dalla scienza e dalla personalità. La natura del pensiero si manifesta in tutti gli stadi e sotto tutte le forme come connessione, come sintesi, e perciò non è da attendersi che il pensiero voglia volontariamente abbandonare il tentativo di congiungere in un insieme i suoi dati sporadici. Questo sforzo ha un significato pratico particolare, perchè il solo criterio che abbiamo nei casi dubbii, quando trattasi di distinguere i sogni o l'illusione dalla

realtà, è appunto la salda e continua connessione.

Più comprensivo e intimamente connesso è il concetto della Realtà che possiamo formarci e più meritevole di fiducia si presenta. Quindi sia per motivi teorici che pratici si aspirerà sempre a toccare il limite, a perseguire senza posa la continuazione e la conclusione verso cui le spiegazioni teoriche e pratiche di già tendono. L'ideale sarebbe raggiunto se potessimo realizzare un completo accordo fra tutte le nostre esperienze, una totalità compatta in cui i varii campi empirici particolari avessero, ognuno secondo le leggi proprie, trovato connessione.

Ma la discussione sul problema della conoscenza deve averci già insegnato che una così compiuta concezione del mondo è impossibile, e, sino a un certo punto, contraddittoria. Nessuno dei campi empirici particolari sta avanti noi completo del tutto e chiuso; si hanno sempre nuove esperienze e nuovi enigmi; il nostro pensiero coordinatore ha costantemente nuovi compiti da attuare. Poichè il nostro intelletto opera sempre mediante combinazioni e comparazioni, ogni totalità, per essere oggetto di completa conoscenza, dev'essere posta in confronto con qualche cosa di diverso; ma se vi fosse qualche cosa di diverso essa non sarebbe una *totalità*. Ed è indifferente che ci si fermi alla prima totalità empirica che tentiamo di costruire, o che si risalga al principio di tale totalità e

si denomini « Dio », in opposizione alla totalità stessa, il mondo: l'antinomia è uguale in ambo i casi (1). L'irrazionale ci viene incontro come nel problema della conoscenza, e in ciò troviamo una certa intima connessione fra i due problemi. Il fatto che la conoscenza non viene mai a capo del suo lavoro può forse avere connessione con quello che l'Essere stesso è non già formato, ma in via di formazione, e da considerarsi piuttosto come un continuo divenire, simile alla personalità individuale e alla conoscenza. Forse l'Essere chiude simultanee discordie in sè che gli rendono impossibile di costruire un tutto armonico. Se è così, l'analogia fra i due problemi è evidente. Nei loro sistemi i filosofi sono stati troppo corrivi ad affermare che l'Essere in sè fosse una totalità chiusa e costante, e che solo i nostri voleri e le nostre menti dovessero combattere incessantemente per sussistere e raggiungere l'armonia.

Un incentivo pratico alla speculazione viene dato dalla parte preponderante che qualche fenomeno e qualche categoria dell'esperienza o aspetto dell'Essere può assumere per noi. Può allora manifestarsi la propensione di valersi di questo fenomeno o aspetto dell'Essere come di base per interpretare il significato di tutto l'Es-

(1) Cf. su questo punto la mia *Religionsphilosophie*, pp. 54-63. Nella parte epistemologica di quest'opera ho già esposto la mia concezione del problema dell'Essere.

sere, e derivare gli altri fenomeni da questo o di ricondurli a questo. I diversi sistemi cosmologici sono appunto tanti tentativi di scandagliare le profondità dell'Essere mercè quella più diffusa luce che un pensiero può spargere sul tutto. Essi sono una serie di esperimenti del pensiero, mediante cui si mette a prova la portata dei nostri pensieri più vasti, la loro attitudine a servire quale base di una più comprensiva concezione del mondo.

Ogni tentativo del genere necessariamente fa uso dell'analogia, come il Leibniz vide per primo con l'occhio penetrativo del genio. In ogni scienza l'analogia può occupare un posto importante. Tutte le denominazioni dei fenomeni psichici sono state originariamente formate sulla base di un'analogia coi fenomeni fisici, e in psicologia siamo continuamente costretti a valerci di analogie fisiche. Perciò è importante risolvere sin dove siano valide. Secondo il Kant la dottrina della causalità contiene l'idea che fra i dati reali del mondo esiste una relazione analoga a quella fra le premesse e la conclusione nel nostro pensiero. La teoria atomica e le così dette concezioni meccaniche della Natura sono state proprio di recente considerate come tante grandi analogie, mediante cui i cambiamenti qualitativi della Natura possono essere descritti e calcolati.

Così, nelle scoperte, l'analogia è di grande importanza. L'analogia fra la chimica e la fisica

aiutò Roberto Mayer alla sua scoperta della conservazione dell'energia. Ma se l'analogia è adoperata metafisicamente o cosmologicamente, non è un campo particolare dell'Essere che serve a illuminare un altro campo particolare, bensì un campo particolare che è chiamato ad esprimere l'Essere come una totalità. Questo simbolismo è di una specie diversa ed ha valore diverso di quello adoperato a fecondare i campi particolari; esso non può essere condotto alle sue piene conseguenze, e non può essere verificato. Nè la giustificazione, nè i limiti dell'analogia possono essere qui chiaramente mostrati. Sotto questi rispetti i simboli cosmologici e metafisici sono diversi da quelli scientifici. Come ho tentato dimostrare nella mia *Filosofia della Religione*, i simboli religiosi condividono la sorte di quelli metafisici. In ambo i casi si tenta di formare concetti finali assolutamente validi; la sola differenza è nel motivo.

Nel problema della conoscenza giungemmo parimenti ad una relazione irrazionale tra la parte ed il tutto. Ivi era collegata alla quistione sin dove il tutto potesse trovare la sua espressione *mediante* una singola sua parte; qui, nel problema cosmologico, la quistione è sin dove possano essere dedotte da una singola parte delle determinazioni che siano vere per la totalità come tale. È la medesima quistione che per due vie diverse s'incontra in ambo i problemi.

Il carattere e il valore della teoria del mondo dipende non solo dalla chiarezza e logicità con cui l'analogia viene elaborata, ma altresì dal soggetto da cui viene tratta. Il fenomeno (la parte o l'aspetto dell'esperienza) su cui l'analogia è fondata può denominarsi il fenomeno archetipo (Urphänomenon). Dobbiamo al Goethe questa espressione. Ma il Goethe con la parola *Urphänomenon* intese, non solo un fenomeno tipico che potesse servire a illuminare gli altri fenomeni, ma un fatto che è allo stesso tempo legge, tale che basta menzionarlo per averne cognizione; un fatto inoltre che non bisogna considerare come composito, poichè essendo esso stesso, per così dire, il simbolo d'ogni altra cosa, segna i confini del nostro vedere, e suscita non solo profonda ammirazione e riverenza, ma altresì il sentimento che siamo al limite delle nostre facoltà (1). Quanto male assortito sia stato questo concetto nella teoria dei colori del Goethe è ben noto. Per definizione stessa egli dovè precludersi ogni esame e spie-

(1) GOETHE, *Farbenlehre*, p. 124, ,175-177. Cf. *Conversations with Eckermann*, 18 febbr. 1829, 21 dic. 1831). Il Goethe applicò questa idea non solo nel campo della teoria dei colori, ma anche al magnetismo e alla botanica. Cfr.. *Sprüche in Prosa* (Sulla scienza naturale) e *Conversations with Eckermann*, 27 genn. 1830. Dal suo *Nachträgen zur Farbenlehre* è evidente che l'HEGEL fece avidamente sua l'idea del fenomeno tipo quale il Goethe l'ha qui esposta.

gazione del fenomeno da lui scelto come tipico. Ma questo difetto non va necessariamente unito al fenomeno archetipo. La parola può ben denotare il punto della nostra esperienza dal quale tentiamo di orientarci in tutte le direzioni; ma ciò non toglie che possa rimanere ugualmente oggetto di ulteriore investigazione e spiegazione. Il punto capitale si è che il fenomeno scelto sia così individuale e significativo da poter rivestire carattere di tipicità per noi. La interpretazione dell'Essere non può scaturire che da un punto particolare dell'esperienza, ma ben può scaturire senza che sia uopo esimere quel punto da uno speciale trattamento scientifico.

Ma dove dobbiamo ora cercare il fenomeno archetipo? Su ciò si aggira la battaglia delle diverse concezioni del mondo. Ora la *vita*, ora il *pensiero*, ora la *materia* vien presa e fatta base dell'interpretazione. Ma prima di procedere alla trattazione dei più importanti fra i fenomeni archetipi che l'interpretazione cosmologica ha obbligato ai suoi servizi, fermiamoci alquanto sull'interpretazione stessa.

## 2. — La metafisica come arte.

La metafisica può rendersi dogmatica e recare con ciò duplice offesa alla scienza ponendo, da una parte, al di fuori di ogni spiegazione scientifica il fenomeno archetipo scelto, e, dall'altra,

ritenendo i suoi metodi analogici come più scientifici che in effetti non siano, e conseguentemente dimenticando la necessità di chiedere all'esperienza una continua conferma. Essa non deve intromettersi nelle faccende domestiche delle scienze speciali, non più in quelle morali che nelle naturali. Il suo dovere filosofico è di stare all'avanguardia del pensiero scientifico; il suo compito è di dare le ultime interpretazioni. La teoria della conoscenza ci condusse a una nozione trascendente (Grenzbegriff) di ciò che nella nostra concezione del mondo motiva l'interminabile conflitto tra qualità e quantità, fra concetto elementare e ideale della causalità, fra soggetto e oggetto. Se chiamiamo ciò che giace alla base di queste antitesi la «cosa in sè», tale espressione indica il posto filosofico della metafisica o cosmologia.

L'interpretazione ultima avrà più l'impronta di un'arte che di una scienza. Il passaggio dalle parti empiriche e critiche della filosofia (psicologia ed epistemologia) alla cosmologia mostra una certa analogia col passaggio dal criticismo storico alla narrazione storica. Lo storico compone il suo materiale, già criticamente elaborato, in un insieme di avvenimenti e caratteri; il frammentario viene integrato ed è una integrazione in cui la personalità del narratore rappresenterà necessariamente una parte. La filosofia cosmologica ci darà del pari un quadro completo dell'Essere sulle basi della nostra co-

ARTE

noscenza dell'Essere; essa comporrà le immagini sparse in un tutto, su cui un elemento particolare (il fenomeno archetipo) esercita speciale influenza, sì da dare il proprio colore all'insieme risultante.

Nella scelta del fenomeno archetipo e nell'applicazione delle analogie entra uno spiccato elemento personale. Un gran sistema filosofico è un'opera d'arte, un dramma.

Il possesso di quest'arte diverrà sempre più difficile. Perchè per l'avanti non solo dovrà supporre un ricco materiale da elaborare e la virtù costruttiva di comporlo in un insieme, ma altresì l'abilità di evitare il dogmatismo, e di conservare alle idee il loro significato e la loro importanza nelle costruzioni ideali senza confonderle con i veri assoluti. Come il Lessing disse, essa richiede che si pensi ginnasticamente non dommaticamente. L'arte consisterà nell'accoppiare a un ardito pensiero creatore la vigile coscienza critica. Nel mio saggio sulla *Filosofia come arte* ho in ispecial modo insistito su questo punto. L'elemento artistico nel pensiero filosofico fu per la prima volta messo in evidenza dallo Schopenhauer, ma egli aveva in mente l'origine involontaria dei varii sistemi del pensiero che sostituisce al «perchè» della scienza il «che cosa» dell'arte. Quando Alberto Lange chiamò la costruzione filosofica un'arte, pensava sopratutto alla tendenza idealizzatrice, al biso-

gno di trovare in immagini ideali un'espressione della realtà suprema (1).

Nel problema religioso troveremo una relazione che è affine al passaggio testè accennato dalla scienza all'arte; solo che nella religione è interessata la concezione della vita, mentre qui trattasi della concezione del mondo.

Come la storia della filosofia dimostra, le condizioni per lo sviluppo dell'arte suaccennata non sono in tutti i tempi ugualmente propizie. Lunga preparazione di materiale e di punti di vista storici, intensa concentrazione di spirito e un'energia di pensiero adeguata alla severità del problema sono richieste. Troviamo nella storia della filosofia che i sistemi stanno raggruppati strettamente assieme e confinati qualche volta in date località. Il quinto e il quarto secolo avanti Cristo diede nascita ai grandi sistemi greci, e Atene ne fu il centro. Nel XVII secolo sorsero i principali sistemi dei tempi moderni, costruiti col molteplice materiale offerto dalle nuove idee del Rinascimento e dalle scienze della Natura che ebbero allora inizio. In tutto questo l'Olanda tenne il posto centrale. Nel principio del XIX secolo i sistemi dell'idealismo filosofico furono fondati a Jena, ove i seguaci

---

(1) Vedi il mio articolo: *Philosophie als Kunst* (« Ethische Kultur », 1894). Sul Schopenhauer e il Lange, vedi la *Storia della Filosofia moderna*, vol. II, p. 221 sg. e 530 sg. (trad. ital., c. s.).

del Kant s'incontrarono con i discepoli del Goethe e con l'avanguardia del romanticismo.

In tali epoche compare la filosofia come uno dei sintomi del progresso intellettuale; mentre negli intervalli le discussioni particolari dei problemi psicologici, epistemologici ed etici fanno il lor lento corso.

Imprendo ora a chiamare l'attenzione sui più importanti fenomeni archetipi che possono servire come basi sistematiche della cosmologia, e che storicamente hanno reso tale servizio.

### 3. — Primo fenomeno archetipo (Unità o pluralità?).

Il primo fatto, la cui considerazione come fenomeno archetipo dell'Essere è nelle viscere stesse della filosofia, è l'intelligibilità di gran parte dell'Essere; noi possiamo richiamare alla mente i fenomeni, inferire da un fenomeno all'altro e trovare continuità fra essi. E se le nostre ipotesi sono veramente ipotesi di lavoro, e se altresì il vecchio e ingenuo concetto del vero è costretto a cedere il posto a quello dinamico o simbolico, il fatto che possiamo, mediante le nostre facoltà e i nostri metodi, penetrare sino a un certo grado nell'Essere, deve avere rapporto con l'essenza di esso. L'applicabilità di un metodo fornisce sempre qualche indizio sulla costituzione della materia cui è ap-

plicato. Il fatto che l'Essere ci è intelligibile indica un'intima unità nell'Essere stesso che si rivela nella conformità alla legge che caratterizza il corso dei fenomeni. Il nostro criterio della realtà non consiste, difatti, che nella salda connessione, e non è che una naturale estensione di questo principio il vedere nell'Essere un potere unificante che lega insieme gli elementi e i fatti particolari. La filosofia ha una innata tendenza a risalire a tale principio. Platone e Giordano Bruno, lo Spinoza e l'Hegel, il Fechner e il Lotze ebbero ciò di mira, ed anche il Kant, malgrado la sua grande circospezione critica, riconosce l'importanza di questa idea. Mentre il pensiero volgare è incline a cercare la soluzione finale risalendo la scala delle cause sino a che non giunge a una causa prima — via che ad altro non conduce che ad una serie infinita — il pensiero filosofico preferisce cercare una soluzione in profondità anzichè in larghezza e domandare quale sia la presupposizione su cui un mondo razionalmente connesso possa, in un modo o in un altro, essere edificato, per ipotetico che ciò venga ad essere. In questo la causazione si presenta come il fenomeno archetipo, motivo non minimo perchè la discussione sul principio di causalità ha reclamato così largo posto nella storia della filosofia moderna.

Contro al Monismo che, in siffatta guisa, ci si pone avanti, possiamo notare che per l'in-

telligenza dei fenomeni non basta postulare l'interna connessione fra essi, ma occorre altresì un'altra condizione essenziale, la pluralità dei fenomeni fra cui la connessione ha luogo e a cui si applicano le leggi scoperte dalla scienza.

Perchè dunque non considerare questa pluralità come il fenomeno tipico, e fare la nostra metafisica pluralistica anzichè monistica?

A ciò si risponde che noi deriviamo tutte le proprietà o forze di cui dotiamo gli elementi dell'Essere (sia che li concepiamo come atomi materiali o come monadi psichiche) dalla legge che considera il tutto, di cui questi elementi sono i componenti, come un insieme connesso.

Le proprietà delle cose esprimono il modo costante con cui esse affettano le altre o ne sono affette. La «forza» è qui l'elemento che per il nostro spirito contiene la ragione del cambiamento di uno o di più altri elementi. Tale è il caso altresì dei concetti correlativi di energia, possibilità e individualità. Tutti questi concetti sono secondarii in confronto al concetto di legge. Nel caso dell'individualità, ad esempio, dobbiamo non solo pensare alla legge che determina il modo di comportarsi del fenomeno individuale verso il suo ambiente, ma anche alla legge cui obbediscono le sue interne relazioni.

Un'altra considerazione conduce allo stesso segno. Ogni conoscenza comincia con l'analisi di date osservazioni (percezioni o rimembranze). Perchè una percezione possa divenire l'oggetto

dell'analisi, deve prima apparire come una totalità che abbraccia una somma di elementi (parti o proprietà). Ogni cognizione parte da qualche cosa che è un ritaglio d'un intero più vasto. Ogni definizione è una limitazione. Ogni giudizio fa uso di presupposizioni che stanno al di là dell'atto del giudizio. Ogni conclusione suppone parecchie premesse la cui validità deve spesso essere variamente stabilita. Sempre ci muoviamo entro un intero più comprensivo nel quale sono da ricercare le condizioni dei risultati particolari presi a soggetto del nostro esame.

Conseguentemente, se nel mondo della realtà come nel mondo del puro pensiero il particolare trae natura e validità dalla connessione col tutto in cui appare, sembra il Monismo un punto di vista più fondamentale che non il Pluralismo.

Ma la teoria della conoscenza mostra che la ragione ha i suoi limiti, e l'empirista e lo scettico potranno sempre infrenare il metafisico monista, ricordandoglieli inesorabilmente. Non possiamo inoltre prendere il «fatto» a criterio in modo assoluto, o fare una recisa distinzione fra il sogno e la realtà. Con lo stesso diritto con cui dalla possibilità della conoscenza razionale argomentiamo a una forza unificatrice dell'Essere, potremmo, apparentemente, argomentare a un irrazionale potere dell'Essere, a un principio cosmologico che impedisca agli elementi dell'Essere di stare fra loro in una relazione razionalmente determinabile.

Ma alla considerazione che la forza unificatrice non prevale dappertutto, il partito monista potrebbe replicare che ciò è indizio che l'Essere va considerato come in processo di divenire, di evoluzione, e che quello che a noi pare come legge e ordine e connessione è il risultato di uno svolgimento, non ancora completo, nell'interno dell'esistenza. Da questo punto di vista, perciò, sarebbe il tempo che condiziona l'irrazionalità. Sino a quando il pensiero, come la conoscenza, non è completo, ma in linea di divenire, anche l'Essere come un tutto non può essere completo, poichè il pensiero e la conoscenza sono anch'essi parte dell'Essere. E se essi sono in processo di divenire, può ben esservi dell'altro ancora pure in processo di divenire. In ciò sta la strana contraddizione dei grandi sistemi razionalisti che, capaci di spiegare ogni altra cosa, sono inetti a spiegare la natura irrequieta e laboriosa del pensiero di cui essi sistemi sono opera. In Platone e nello Spinoza, nell'Hegel e nel Boström tale contraddizione è manifesta. Tuttavia il Monismo critico, come è da me chiamato, il quale afferma la realtà del tempo e quindi che l'Essere come il conoscere sono incompleti, può, senza contraddirsi, fare della causalità e della razionalità il fenomeno archetipo della concezione del mondo. Esso vede pertanto una forza nell'Essere che lotta per l'unificazione e che, mediante progressiva evoluzione, supera gli elementi sporadici ed ostili.

Fors'anche possono perpetuamente sorgere nuovi elementi da assoggettare allo stesso lavorio di annodamento, cosicchè lo svolgimento non finisce che per principiare. Il lavoro che è proprio al pensiero appare così sotto una luce cosmica. La mèta che il pensiero si prefigge (anche se sostituisce al concetto statico il concetto dinamico del vero) è di stabilire una connessione costante fra i nostri metodi e le nostre ipotesi ed il reale processo dell'Essere. Se il pensiero viene ad approssimarsi a questa meta, l'Essere stesso diviene più razionale che non era prima, perchè una nuova relazione costante ed armonica, quale si andava in cerca, è stata realizzata. Il pensatore, al quale è dato avanzare in questo senso, può a ragione dire: «Di passo in passo tocchiamo l'intimo delle cose» e non importa quanto lungi e sublime il supremo ideale del pensiero possa grandeggiargli avanti.

## 4. — Secondo fenomeno archetipo (Spirito o materia?).

Possiamo ora tentare una determinazione reale e concreta del principio unificatore che, secondo l'ipotesi testè svolta, tiene avvinto l'Essere nella sua più intima natura? Ogni tentativo al riguardo deve fare largo uso dell'analogia. Qui non abbiamo alcun fatto fondamentale al quale si possa fare riferimento, come si aveva nel con-

nettere il problema dell'Essere col problema del conoscere. In questo tentativo di determinare il principio dell'Essere, il nostro pensiero ricorre alla distinzione più fondamentale che presentano i fenomeni d'ogni giorno, la distinzione, cioè, in psichici e materiali; ma qui sembra che ogni tentativo in senso cosmologico debba intoppare in una via senza uscita.

La posizione che prendo, in via puramente metodica ed empirica, circa il problema dello spirito e della materia, è già stata indicata nel cap. II, sez. III. Ma il problema ci si presenta da un altro lato. Poichè per dualista, materialista o monista che siasi dal punto di vista empirico, rimane sempre aperta la quistione. Che cosa pensiamo dell'essenza fondamentale dell'Essere? Quale attributo, escogitando i nostri ultimi pensieri, troviamo in fondo alla nostra ultima concezione dell'Essere?

Se prendo l'analogia da quello che si estende e si muove nello spazio, non solo il mio metodo, ma altresì la mia metafisica sarà materialista. Come ipotesi assoluta il materialismo possiede il vantaggio di darci la rappresentazione d'una grande continuità, e non ci obbliga ad abbandonare il percetto immediatamente. Ma il materialismo è una concezione infantile e ingenua. È la prima filosofia dell'uomo. Il carattere di connessione e di voracità, che presenta il mondo materiale, esercita così profonda suggestione, che in ogni tempo non sono mancati

mai nuovi tentativi in senso materialistico, benchè dall'avvento della filosofia critica non più con quella sicurezza dogmatica d'una volta. Essi saranno sempre travolti dall'impossibilità di ricondurre i fenomeni psichici a quelli materiali, o dalla riflessione epistemologica che per noi la materia non esiste se non come obbietto della coscienza, e che, se il materialismo fosse vero, non esisterebbe nulla cui l'oggetto o il fenomeno materiale potesse essere presentato.

L'Hobbes, il cui pensiero tendeva decisamente al materialismo, si arrestò di fronte alla considerazione che fra tutti i fenomeni il più importante è appunto questo, che qualche cosa possa essere un fenomeno per noi.

In opposizione al materialismo, l'idealismo metafisico prende a base dell'analogia i fenomeni psichici. E può del pari empiricamente dichiararsi o pel dualismo (Lotze) o pel materialismo (Schopenhauer) o pel monismo spinoziano (Leibniz, Fechner, Wundt).

L'ultima parola di tutte queste forme d'idealismo è che solo l'analogia con gli stati psichici che troviamo in noi stessi possono darci una chiave per l'intelligenza dell'intima natura dell'Essere. Solo noi stessi conosciamo dal di dentro, ogni altra cosa solo dal di fuori.

L'esperienza psicologica ci ha insegnato che esistono molti gradi e specie di esseri psichici, e, se vogliamo valercene per l'esegesi di tutto l'Essere, dobbiamo naturalmente presupporre

che queste serie di gradi e di qualità proseguano indefinitamente. Cosicchè la cosmologia idealista può variare grandemente, e storicamente si presenta sotto molte forme, le quali sono dipese da altri motivi che si son fatti sentire nel determinare la concezione del mondo (e. g. dalla tendenza all'ottimismo o al pessimismo, o dalla particolare importanza attribuita al pensiero o alla volontà). Sin dalle Upanishad indiane apparve nella dottrina dell'identità del Brahman (il principio del mondo, e l'Atman (l'anima). V'ha degli idealisti che negano di far uso d'un argomento analogico, e affermano che il loro idealismo metafisico (o cosmologia idealista) è stato raggiunto seguendo il rigido cammino della costruzione logica, del metodo dialettico. Ma la più orgogliosa sintesi del pensiero che un uomo si sia mai lusingato di essere riuscito a costrurre, cioè il sistema hegeliano, non altro in effetti cerca di dimostrare se non che ogni cosa nell'Essere ha quella connessione che i pensieri hanno nella mente dell'uomo, la quale, in fondo, è adoperata dall'Hegel come la base di una analogia, semplicemente perchè è il migliore esempio di totalità interna che possediamo (1).

(1) Vedi la mia *Storia della Filosofia moderna*, vol. II, p. 168 sg. (trad. ital., c. s.). È proprio dei neo-hegeliani inglesi concedere che l'argomento qui è molto più una analogia che una prova. Francesco Bradley non considera mai l'analogia come permessa; secondo lui la più alta realtà non può essere chiamata nè anima nè corpo,

Il ragionamento per analogia dell'idealista potrebbe condurre a una soluzione finale se ci fossero concessi i mezzi di determinare positivamente le specie e i gradi diversi dell'esistenza psichica che, stando all'idealismo metafisico, dovrebbero trovarsi nel mondo. Ma, come ho dimostrato in precedenza, non siamo in grado di andare oltre a una vaga nozione di energia psichica potenziale. Una verificazione dell'idealismo è impossibile. Ma anche se l'idealismo potesse sostenersi in tutto il resto, urterebbe pur sempre contro la difficoltà che la materia non può farsi derivare dallo spirito più che lo spirito dalla materia.

---

benchè l'anima molto più che il corpo possegga quella combinazione di distribuzione ed unità, quell'intima coerenza che è il vero segno della realtà (*Appearance and Reality*, pp. 307, 359). Nell'articolo *Hegel's treatment of the categories of the idea* (*Mind*, 1900, p. 149, s.), M. Taggart ammette che non abbiamo che un solo esempio della categoria « Geist » la quale, secondo l'Hegel, abbia importanza teologica o cosmologica. Se si fa una distinzione (come il Taylor in *Mind*, 1900, p. 245) fra le due scuole idealistiche, l'una avvicinantesi al Leibniz e al Lotze e l'altra che tragga dall'Hegel, allora io devo segnalare il fatto che delle due scuole è la prima che più chiaramente ha veduto le reali basi filosofiche dell'idealismo metafisico. (Il Taylor stesso riconosce che in entrambe le scuole un'analogia con la mente dell'uomo è fondamentale quando dice che l'una e l'altra sono d'accordo nel « principio capitale che gli è nella mente, e non altrove, che ci troviamo faccia a faccia con la realtà centrale dell'Universo ». *Ibid.*).

Ma non segue da ciò che si debba necessariamente rimanere neutrali tra la soluzione materialista e quella idealista del problema dell'Essere. La distinzione fra spirito e materia è di certo fondamentale nel contenuto della nostra esperienza; ma non si ha alcuna prova che non esista altro attributo oltre questi due. Se si avesse la sicurezza che a risolvere il problema dell'Essere fossero bastevoli i dati dell'esperienza umana, non rimarrebbe che scegliere fra le due possibilità. Ma niente assicura che la nostra esperienza ci fornisca sufficienti elementi per una soluzione reale. L'impero dell'Essere può andare molto più oltre che la possibilità della nostra esperienza.

Qui di nuovo è vero che il mondo è grande, ma la nostra mente angusta; di nuovo intoppiamo nell'irrazionale.

Se potesse provarsi che la distinzione fra *spirito* e *materia* costituisce una contraddizione, non un'opposizione, che conseguentemente esiste nelle cose un assoluto *o-o*, il problema dell'Essere sarebbe più semplice che non è; eppure sarebbe più complesso di quanto il pensiero umano, propenso, com'è, a ritenersi parato alla speculazione religiosa e metafisica, non abbia supposto. Il *monismo critico*, che cerca di mantenere il pensiero dell'unità senza dogmatismo, sente che gli mancano i prerequisiti per una soluzione completa. La possibilità che esistano più forme che non ne offra la nostra esperienza

può significare che l'intero problema vada più in fondo che non sia stato supposto. Potrebbe, per esempio, esistere una radice madre dell'Essere dalla quale e lo spirito e la materia siano usciti, e che la insolubilità del problema sia dovuta alla nostra ignoranza di questa radice madre.

## 5. — Terzo fenomeno archetipo (Stabilità o sviluppo?).

Un terzo fenomeno archetipo ci mette nell'imbarazzo della scelta: stabilità o sviluppo? essere o divenire? Il pensiero antico era incline a concepire ovunque l'Essere come stabile; la sua era una filosofia concettuale che innanzi tutto mirava a ricondurre i fenomeni a concetti fissi e generici. La dottrina delle idee di Platone segnò il vertice di questo tentativo. Questa tendenza, o la stessa disposizione psichica da essa rappresentata, si manifesta, non di rado, nella moderna ricerca, non solo in filosofia, ma nella scienza sempre quando si va in cerca di forme fisse e immutevoli o tipi. Anche quando il pensiero antico accettò l'idea di evoluzione, fu tuttavia particolarmente propenso a credere in un processo ritmico il quale periodicamente riporterebbe alle stesse condizioni e agli stessi avvenimenti. L'evoluzione come una serie progressiva di cambiamenti è un'idea moderna,

della quale andiamo debitori alle più larghe esperienze acquistate nel campo così della storia come della natura, ma che è stata formata sotto l'influenza del tipo di religione perso-cristiana (1).

La parte principale rappresentata dal concetto di evoluzione nel pensiero moderno ha rapporto con la preponderanza acquistata dal concetto di causalità. Quanto più il concetto elementare di causalità si approssima, mediante continue ricerche, a quello ideale, tanto più la relazione causale denoterà un continuo processo nel quale i membri successivi sono determinati dai precedenti.

Il concetto di evoluzione, quando se ne sia stabilita la vera portata, implica l'idea che la direzione è un fatto essenziale, di guisa che l'ordine non può essere invertito. Mentre la scienza formale, che si basa sul principio di identità, può muoversi avanti e indietro nel suo ordine di pensiero, la relazione temporale, cioè la direzione del tempo, ha una diversa importanza nella scienza reale, la quale pertanto possiede un carattere storico. In essa il concetto di «avvenimento» è un fenomeno archetipo. Ma nel concetto di evoluzione è implicita l'idea che non solo accade qualche cosa, ma altresì che nel corso degli avvenimenti si rag-

(1) Conf. su questo tipo la mia *Religionsphilosophie*, p. 47 sg., 277 sg.

giungono risultati che portano un certo carattere di solidità, perchè una molteplicità di elementi si trovano fra loro in tale unione che, malgrado le loro differenze, agiscono sul loro ambiente di conserva e con una certa finalità.

Sopra ogni altro H. Spencer ha copiosamente illustrato e analizzato l'idea di evoluzione ed ha sostenuto che il suo contrassegno essenziale è l'unione della differenziazione con l'integrazione. Con questo concetto, preso a pietra di paragone, determiniamo, da un punto di vista meramente teorico, quali stati o forme di una serie di cambiamenti sono da chiamarsi inferiori e quali superiori. Malgrado la sua connessione col concetto di causalità, la nozione di evoluzione è un concetto indipendente, inderivabile da quello causale generale, quantunque lo presupponga. La dottrina della causalità sarebbe valida anche quando non avesse luogo che una fluttuazione ritmica senza la progressiva formazione di nuove totalità; l'evoluzione si mostra come un fatto empirico che manda luce sulla natura dell'Essere. In astratto sarebbe del tutto possibile che o le differenti serie causali degli esseri non fossero fra loro in alcun rapporto d'unione o non coincidessero che in modo da dar luogo a discordanti collisioni. Ma l'esperienza insegna come essi possano, sotto determinate condizioni, andare così di conserva da collegarsi in processi sempre più complicati e da generare totalità particolari. La forma-

zione dei sistemi stellari, l'origine, l'organizzazione e lo sviluppo della vita, l'esistenza della vita spirituale e della vita sociale e storica dell'uomo, tutto dà testimonianza di una tendenza individuante e sintetizzante dell'Essere. Questi fenomeni offrono allo studio i più grandi problemi. Noi, designandoli come fenomeni archetipi, lasciamo impregiudicato se tali problemi siano o no solubili e non facciamo che considerarli come caratteristiche dell'Essere, date una volta per tutte.

Bisogna qui aggiungere che è certamente un grave malinteso pensare, come non pochi fanno, che questi fenomeni sarebbero più degni di nota, se non fossero spiegabili mediante leggi scientifiche, mentre invece, se potesse trovarsi una spiegazione naturale, saremmo in grado di inferire, con maggiore sicurezza, che la tendenza individuale e sintetizzante ha nell'Essere basi salde e profonde.

Ma quanto profonde? L'esperienza spesso mostra non solo una relazione puramente esterna e indifferente fra le diverse serie causali, ma frequenti collisioni, o, quanto meno, condizioni disarmoniche fra tali serie, le quali impediscono l'origine o la formazione di individualità e totalità. All'evoluzione segue la dissoluzione, e sorge la quistione se il cambiamento ritmico di questi processi lasci tracce di un corso generale progressivo di sviluppo, o se dob-

biamo starcene all'antica idea di un ritmo ricorrente come l'ultima parola sul problema.

Qui ancora una volta torna a galla l'irrazionale, e in forma più acuta che non negli incontri precedenti. Qui indica arresto e dissoluzione, la tendenza a rimanere nelle forme più elementari o di indietreggiare ad esse. E più profondamente le nostre investigazioni penetrano nell'intimo dell'Essere, più spesso ci dà lo spettacolo di un conflitto, di una grande battaglia che tutte le forme aventi l'impronta dell'individualità o della totalità devono sostenere per la loro esistenza. La battaglia stessa è bilaterale; può essere un mezzo di sviluppo, ma può anche condurre alla morte. Quale delle due possibilità è prevalente?

Così vediamo più chiaramente che non prima l'impossibilità di stabilire un concetto assolutamente finale dell'Essere come un tutto. Se i conflitti fra gli elementi e fra le totalità finite sono una caratteristica essenziale dell'Essere, questa non può riscontrarsi che nelle sue membra particolari, ma non nell'Essere considerato come una totalità, perchè una totalità assoluta non può incontrare alcuna opposizione esterna e non può impegnare alcuna battaglia per l'esistenza.

Pertanto altro non possiamo dire che ovunque scorgiamo l'Essere, scorgiamo altresì entro lui tale lotta fra gli elementi e le totalità. La grande quistione è se in questa lotta gli ele-

menti o le totalità (i sistemi solari, gli organismi, le anime, le società umane) avranno la vittoria. Empiricamente stiamo in mezzo al vasto processo del mondo e non possiamo andare oltre dall'affermare che non facciamo uso d'un modello puramente subbiettivo per designare una forma dell'Essere come superiore o come inferiore a un'altra, poichè l'evoluzione, la quale implica questa distinzione, è un fenomeno caratteristico di tutto l'Essere a noi noto; è, in breve, un fenomeno archetipo.

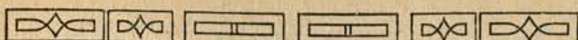
Questa conclusione, con la quale stiamo per lasciare il problema dell'Essere, ci dà la facoltà di passare naturalmente al quarto dei nostri problemi, il problema dei beni ideali.

Se l'Essere fosse un tutto finito, armonico e immutevole, l'Etica sarebbe impossibile. Ogni etica richiede che debba esservi uno sforzo. Ma non vi sarebbe luogo a sforzo se ogni cosa fosse in istato di perfezione eterna ed attuale. La necessità che incombe su ogni individualità e totalità di combattere per la propria esistenza, il fatto che si hanno sempre discordie da superare, discordanti tendenze da unire, è precisamente quello che fa possibile l'Etica. In altre parole, l'Etica investiga i principii per una estensione della tendenza individuante e sintetizzante dell'Essere, di cui l'esperienza ci dà prova. L'Etica posa sopra un'interna contraddizione, quando non si ritenga che il corso del mondo sia o possa essere parzialmente de-

terminato dalla volontà umana, precisamente com'è o può parzialmente essere determinato dal pensiero umano.

Così l'Etica ripiglia il problema della continuità dove gli altri tre problemi l'abbandonano. Il problema religioso è ancora più intimamente connesso con le precedenti considerazioni, perchè, come cercherò dimostrare, ha attinenza con la continuità dei valori attraverso le lotte per l'esistenza che l'Essere sembra involvere.

---



CAPITOLO QUARTO.

# Il problema dei valori

## 1. — Introduzione.

La trattazione del problema del Buono come problema speciale suppone la distinzione tra conoscenza e valutazione, la quale non sempre è stata riconosciuta, nè ancora ha avuto pacifica e sicura determinazione.

La filosofia è stata proclive a permettere la loro promiscuità. Così le *Idee* di Platone e la *Sostanza* dello Spinoza esprimono, con unico termine, il concetto che i due pensatori avevano dell'Essere e il valore che ad esso attribuivano. Ma mentre per lo meno la filosofia è stata predisposta a fare dell'apprezzamento una conseguenza della conoscenza, le scuole mistiche e teologiche invece sono state inclini a considerare la conoscenza come dipendente dalla valutazione. Il vero è che non sono punto

indipendenti l'una dall'altra. La conoscenza ha il suo valore, e senza valore non avrebbe esistenza, perchè gli uomini cesserebbero dall'applicarvisi. Per alcuni il piacere della conoscenza è anzi il sommo fra tutti, e i principii della nostra valutazione dei beni possono divenire oggetto di conoscenza psicologica e storica, perchè ogni valore si fonda sulla relazione che gli avvenimenti e le condizioni hanno con la vita nei suoi diversi stadi, con l'esistenza e l'evoluzione della vita. È ora evidente che il problema dei valori presenta un'analogia con i tre precedenti problemi teoretici, poichè nella sfera del valore, come in quella della personalità, della conoscenza, dell'Essere è il principio di continuità che ci guida ai ponderosi problemi.

Qualunque cosa rechi una soddisfazione o appaghi un bisogno ha *valore* o è un *bene*. Talora solo nel primo manifestarsi di una soddisfazione ci accorgiamo che c'era stato un vuoto nella nostra vita. Altra volta avvertiamo in precedenza questo vuoto, che dà origine al bisogno o alimenta l'impulso e il desiderio. Se la cosa che possiede valore non è immediatamente a nostra portata, se ne fa uno scopo e si cercano i mezzi di raggiungerlo. Qualunque cosa ci sembra mezzo idoneo a procurarci una cosa di valore immediato, possiede per noi un valore mediato.

Nei nostri apprezzamenti e nei nostri scopi si rivela l'interna natura del nostro sentimento e del nostro volere. Come il concetto di *scopo* dipende dal concetto di *valore*, così il concetto di *norma* dipende dal concetto di *scopo*. La norma è la regola d'azione necessaria a raggiungere lo scopo (1). Fu fatale alla trattazione del problema del valore, che E. Kant abbia invertito la relazione e cercato di derivare i concetti di scopo e di valore da quello di norma (o legge). Questa è un'impossibilità psicologica.



L'esperienza insegna che nei varii individui e nello stesso individuo nei diversi tempi ha trovato preferenza ora uno ora altro tipo di valore. Ho già fatto parola del valore della conoscenza, e dobbiamo specialmente menzionare i valori che sono collegati al bisogno della propria conservazione, all'organizzazione e allo sviluppo della vita nelle sue maggiori o minori manifestazioni, al movimento e all'attività, all'immaginazione (fantastica o della realtà), ecc. Se si vogliono paragonare fra di loro diversi tipi di valore — e ogni noto tipo di valore è soggetto a tale paragone — devesi supporre un

(1) Nella mia *Morale*, III, 2, non andai molto a fondo riguardo alla relazione tra i concetti di valore, proposito e norma. Ma vedi, d'altro canto, *La base psychologique des jugements*, § 27 (Cf. § 37) e *Religionsphilosophie*, p. 10 sg.

valore precipuo, in base al quale possa stabilirsi l'ordine degli altri. La scelta di un esemplare da valere come misura ideale per ogni valore è indispensabile perchè siano possibili studi concreti nel campo dei valori. Solo in base a siffatta misura fondamentale si potrà, posto che si abbia sufficiente esperienza, costruire un sistema di estimazione dei valori, in cui ogni bene particolare avrà il posto che gli spetta secondo la sua relazione con la misura fondamentale. Ma fa bisogno del pensiero, della «ragione pratica» per determinare questa relazione, e per trovare, nello stesso tempo, le vie e i modi di produrre o di scoprire valori particolari nelle particolari condizioni. Nel vuoto nessuna stima del valore (o dello svalore) è possibile. Il concetto di bene precipuo o ideale è nel problema dei valori (nell'Etica, perciò, e nella filosofia della religione), quello che il concetto del fenomeno archetipo è nel problema dell'Essere, e cioè nella metafisica.

Il problema dell'estimazione dei valori si parte in due problemi, l'etico e il religioso. Il valore etico ha attinenza con gli affari umani, la proprietà, le istituzioni; il valore religioso va oltre, e apprezza l'Essere a seconda il fato dei valori nel mondo della realtà. Si renderà evidente che in ambo i problemi, come nei nostri precedenti, la relazione fra la continuità e la discontinuità è d'importanza decisiva.

## *A.* — Il problema etico

### 2. — Il principio di continuità nell'Etica.

#### a) *Lavoro etico.*

Come ha dimostrato la discussione del problema dell'Essere, v'ha campo a un lavoro, che sta a noi di eseguire, in virtù del quale l'Essere si sviluppa.

Tale lavoro ha luogo in ogni umana cultura, ma specialmente nell'azione etica, la quale può essere definita come uno sforzo per produrre maggiore continuità, in parte nella personalità singola, in parte fra le varie personalità. Vedremo che la misura dell'azione etica e il principio del bene etico sono determinati dal principio di continuità. La personalità suppone coerenza o continuità, e questa, a sua volta, richiede a condizione un valore primordiale speciale che determini il valore dei singoli istanti, delle capacità e degli impulsi. Lo sviluppo della vera personalità suppone uno sforzo a emanciparsi dal momentaneo e sporadico, una vittoria sulla tendenza all'isolamento e alla tirannia dei momenti o bisogni particolari. Si ha un compito da eseguire, una battaglia da impegnare che richiede gradi diversi di energia nei diversi individui.

Esistono, è vero, atteggiamenti morali che, in opposizione alla vita come tutto, parteggiano per i diritti degli istanti e degli impulsi particolari, delle differenze successive e simultanee. Tali atteggiamenti trovano giustificazione in quanto esigano che la subordinazione dei momenti e degli impulsi particolari debba essere motivata. Continuità significa, non assenza di distinzione, ma ordinamento delle differenze in una serie graduale. La vita come un tutto può sempre essere chiamata a dar conto di sè da ognuno dei singoli istanti di cui è composta, e sarà sempre un'imperfezione che un istante, un periodo, una capacità o un impulso serva di mero mezzo, senza che abbia alcun valore in proprio.

L'arte della vita consiste nel conferire alle cose valore immediato e mediato nello stesso tempo. Quando l'etica dell'istante o del particolare procede in forma assoluta e proclama la sovranità del momento o dell'elemento particolare, contiene in fondo la supposizione che la vita è rappresentata dall'istante o dal bisogno particolare, o è concentrata in esso, al segno che ogni altra considerazione si dilegua. Ciò avviene nei grandi momenti di sacrifizio di se stesso, quando un uomo, come dice Aristotele, preferisce compire un solo fatto, ma nobile e grande, anzichè molti piccoli, e avviene altresì quando un uomo sente la vocazione di tutta la sua vita nell'esclusivo sviluppo

di un talento speciale. Ora si può supporre una tale armonia fra i varii momenti della vita da rendersi fattibile un completo oblio in uno di essi senza che la soddisfazione di quel momento nulla tolga agli altri. Questa sembra sia stata la opinione di Aristippo. Ovvero lo stato più elevato può reputarsi quello in cui i momenti e gli oggetti particolari non son più che sfiorati, libero l'animo di distaccarsene *ad libitum*, senza essere mai legato, per alcuna lunghezza di tempo, a cosa alcuna. Questa è la concezione della vita descritta da S. Kierkegaard nel primo volume del suo *aut aut* (Entweder-Oder). Ma evidentemente tali concezioni non sono senza riferimento alla vita nel suo complesso che ne è come lo sfondo.

Quando v'ha opposizione fra il momentaneo o lo sporadico e i bisogni del tutto, si manifesta uno sforzo più o meno cosciente ed energico per fare della personalità un'opera d'arte in cui ogni momento ed ogni facoltà particolare abbiano il posto e il diritto che loro spetta. In tale personalità nessun elemento va considerato come puro e semplice mezzo; esso è allo stesso tempo un fine. Quello che agisce come un mezzo o fattore transitorio nello sviluppo della personalità deve altresì, per quanto è possibile, possedere valore in sè. Questa è l'idea fondamentale e imperitura dell'etica greca (platonica-aristotelica), lo svolgimento, cioè, armonico dell'anima come fine

supremo, idea che ha particolare importanza in questa tendenza della cultura moderna ad isolare o meccanizzare i singoli elementi della vita. Il Rousseau e lo Schiller ravvivarono questa antica dottrina in opposizione alla moderna schiavitù al lavoro, non meno che al sentimentalismo e alla decadenza.

Ma il problema della continuità salta fuori di nuovo, e in una forma acutissima nella quistione se la persona particolare possa creare un mondo a sè circoscritto e completo, e se, nel caso affermativo, sarebbe cosa pregevole. Non solo l'individuo deve sempre stare in relazioni scambievoli con le altre persone per avere i mezzi di sviluppo, ma esiste anche un bisogno di attaccamento, chè può apparire sotto varie forme e che può condurre ad attribuire valore immediato alle altre personalità. Con ciò l'individuo è trasportato nel grande dominio delle personalità, e come precedentemente la quistione era se gli elementi individuali potessero coordinarsi armonicamente entro la persona singola, così ora la quistione, fattasi più grande, è sin quanto le personalità individuali possano svilupparsi indipendentemente e tuttavia in mutua armonia, sì che possa esistere un organismo sociale analogo all'organismo individuale. S'insegue così una continuità della continuità.

L'indice della perfezione di una società umana — in virtù del principio di continuità

che qui chiaramente mostra la sua connessione col principio del benessere — è dato dalla misura in cui ogni persona è, per posizione e trattamento, non già un mezzo soltanto, ma altresì un fine. È la famosa dottrina del Kant, con un motivo diverso da quello dato da lui (1). L'etica stoica e la cristiana, e l'evoluzione politica e sociale moderna conducono alla stessa direzione. La proclamazione dei diritti dell'uomo (sia che si consideri come un sintomo o come un programma) deriva da questo presupposto, e l'assillo della quistione sociale proviene dal fatto che il presupposto non ha avuto adempimento. Tale principio fornisce altresì il criterio per la discussione delle quistioni etiche e giuridiche speciali. Ad esempio, può trovare applicazione nella monogamia e nell'evoluzione della punizione.

Il lavoro etico si mostra così quale una peculiare continuazione del gran processo dell'Essere. L'intero corso del pensiero, con cui ho cercato di stabilire questo punto di vista, urta per altro contro inaspettate difficoltà le quali inaspriscono il problema etico. E nuovamente ci si fa avanti l'irrazionale.

(1) Cf. la mia *Morale*, VIII, 6.

### 3. — Il conflitto dei valori ideali.

b) *La razionalità delle nostre valutazioni etiche.*

L'Etica sarebbe una scienza più completa che non è, se il principio di continuità potesse sostenersi sino alla fine, senza andare incontro, come invece avviene, a tante difficoltà. Ogni ragionamento ha validità solo in quanto i disputanti riconoscano un dato valore primordiale che determini i beni particolari. Si può prendere a base il punto di vista dell'istante o dell'impulso particolare, o il punto di vista della persona isolata, o quello della famiglia, della classe, dello stato, o dell'uman genere. La quistione è se tutti questi punti di vista possano mettersi in vero accordo fra loro, come sopra abbiamo supposto, e specialmente se sia possibile, in virtù di argomenti, convertire dall'uno all'altro punto di vista chi coerentemente e vigorosamente si tenesse saldo ad uno di essi.

Probabilmente un rapporto razionale potrebbe dimostrarsi fra il valore fondamentale e i valori speciali, in modo che una persona, la quale ammettesse il primo e fosse sufficientemente edotto dei rapporti di fatto a lui più rispondenti, potrebbe essere costretta ad ammettere le logiche conclusioni che ne derivano. Così l'affermazione di se stesso come l'abnega-

zione ha la sua logica, come l'ha il sentimento di famiglia, come il sentimento nazionale.

Ma come è possibile una transizione logica da un valore a un altro? Qui non basta la coerenza interna, la quale non fa che svolgere e portare alla coscienza ciò che, nelle date circostanze, può seguire dalla premessa. Socrate divenne il fondatore dell'Etica con la massima del «Conosci te stesso», la quale, in fondo, non era che la domanda di un chiaro discernimento del bene proprio fondamentale e delle conseguenze che coerentemente ne scaturiscono. Ma egli non esaminò da vicino come questo bene fondamentale si produca, o se non vi sia in realtà più d'un valore che possa reclamare tale titolo.

Un valore fondamentale si costituisce in virtù di un processo psicologico e storico che involve altri fattori che non la coerenza logica e la cognizione dei fatti. Con l'esperienza e l'associazione i motivi e i valori vengono soppiantati e sostituiti, cosicchè da un valore fondamentale si può passare ad un altro; ma mentre il cambiamento nei sentimenti e nel volere è ancora in corso, vale poco ragionare su principii che non si riveleranno come tali che al termine del processo (1). Ai fini educativi, non si

(1) Cf. la mia *Psicologia*, VI, B. 1-4 e la mia *Morale*, XIII, 4.

può ragionare con un fanciullo su presupposizioni valide per un adulto; il fanciullo deve prima formarsele. E così è nel grande processo educativo che si svolge nella storia. Durante l'educazione e l'evoluzione agiscono naturalmente altri motivi vitali che non quelli che poi verranno fuori come effetti dell'intero processo.

L'allievo non intenderà mai razionalmente il sistema con cui lo si va educando. « Chi può parlare del suo cibo futuro al bruco che rade la polvere? ». La storia non offre un processo progressivo regolare dai primitivi ai più alti valori; cioè a valori che saranno chiamati più alti da coloro che perverranno ad essi. La storia è il gran campo di battaglia dei valori fondamentali. In essa l'individuo lotta contro l'individuo, l'individuo contro la società, e una società contro un'altra, e spesso un nuovo ideale non sorge nel cuore umano che attraverso fiere lotte. Acconcio esempio è dato dalle conquiste di Alessandro Magno e dei Romani che apersero la via a un sentimento umano più universale. Durante i grandi conflitti, la riflessione etica non può spiegare che un'azione indiretta, traendo le speciali conseguenze di ogni punto di vista e chiarendone il significato: in una parola, promovendo la conoscenza di se stesso in senso socratico. Nella guerra e nella educazione si ha da fare con l'arte; la scienza ivi non basta per quanto importante possa

spesso riuscire il suo contributo. Ma non perchè tocchiamo il limite in cui si arresta l'etica scientifica dobbiamo, per verun conto, abbandonare il principio della continuità. Dove non è possibile seguire ulteriormente la continuità nella sua forma puramente etica, tentiamo di seguirne le tracce nella sua forma psicologica e storica. Nella mia *Etica* ho cercato di dimostrare che la giustizia, concepita come una relazione intima ed armoniosa fra l'affermazione e il sacrifizio di se stesso, sia la più alta manifestazione del carattere. Ma la tesi è stata contestata da alcuni filosofi, i quali osservavano che l'affermazione e il sacrifizio della propria persona sono tendenze opposte (o, come direi io, valori primordiali), e che quindi è impossibile comporle in un concetto unificatore (1).



Nella letteratura popolare il sacrifizio di sè (altruismo) è stato senza mezzi termini proclamato dal Tolstoi, come l'affermazione di sè da F. Nietzsche. È questo un esempio di conflitto tra due valori che s'impongono contemporaneamente. La vita umana oscilla evidentemente senza posa fra questi due poli antagonistici, e l'affermazione di sè, non meno che l'altruismo, ha, nella specie come un tutto, la sua funzione da compiere. Il valore dell'oscillazione sia verso l'una che l'altra direzione sarà sempre

(1) F. Bradley, *Appearance and Reality*, p. 414-418; A. E. Taylor, *The problem of conduct.*, London, p. 201.

dato dall'efficacia ch'essa spiega a raggiungere un sistema di vita tale in cui ogni persona possa sviluppare se stessa più caratteristicamente e indipendentemente che possibile, e porgere agli altri il massimo aiuto per consimile evoluzione.

Nei singoli individui l'affermazione di sè e l'altruismo stanno fra essi nelle relazioni più varie, e il loro accordo in cui, secondo me, sta la giustizia, presenta perciò le gradazioni e le intonazioni più varie secondo gli uomini e i tempi. Ma questa diversità appartiene pure alla ricchezza della vita e alla sua continuità. La molteplicità nelle gradazioni di differenza è condizione a che siavi relazione e connessione, e distingue il sistema in cui queste prevalgono da quello della morta uniformità, la quale nè da un punto di vista etico, nè da altro punto possiede alcun valore.

### 4. — La diversità delle condizioni individuali.

Un'altra difficoltà sorge, in dipendenza della discontinuità, a motivo che le conclusioni le quali, in dati rapporti di fatto, derivano da un valore riconosciuto come fondamentale, vanno applicate a individui che si trovano nelle condizioni interne ed esterne più diverse circa la possibilità di uniformarvisi. Le doti e gli impulsi non sono pari in tutti gli individui nè

per qualità, nè per grado. La stessa richiesta fatta a varii individui può costituire per ciascun d'essi un compito etico di ben diversa portata. Il punto di partenza e la velocità iniziale sono differenti. Alcuni possono ben essere di già sulla via di corrispondere spontaneamente alla richiesta, prima che ancora abbiano percezione della sua esistenza; mentre altri devono combattere laboriosamente anche solo per principiare. La legge, la domanda deve perciò essere graduata secondo i diversi individui, se vuole essere realmente identica per tutti. Deve esserci una completa individuazione della domanda etica, perchè l'Etica stessa non vìoli la massima che la personalità deve essere sempre il fine, mai un semplice mezzo. La domanda etica deve essere non un comando astratto o esterno, ma deve corrispondere alle possibilità etiche dell'individuo ed essere idonea a svilupparle. La legislazione e la pedagogia non possono in ciò andare assolutamente disgiunte. Ma nei casi particolari questo rende le decisioni etiche difficili (1). E nuovamente vediamo che il mondo, il mondo delle personalità, è grande e la nostra mente è piccola. Il pensiero etico non può formulare alcuna legge che possa essere applicata a tutte le emergenze della vita. Ciò non ostante dobbiamo presupporre che in ogni caso particolare solo una possa essere la deci-

(1) Cf. la mia *Morale*, IV, 8.

sione pienamente giusta. « Vasto è il mondo e angusto il nostro cervello »; il nostro pensiero etico si muove lungo lo stretto sentiero che conduce alla verità etica e si spinge fra continue battaglie contro l'irrazionale che cerchiamo di eludere e superare sempre avanzando verso la mèta. Qui, come nel problema della conoscenza, terminiamo senza una conclusione assoluta, ma sentiamo tuttavia un *excelsior* anche dopo che il nostro pensiero è giunto al culmine del suo lavoro.

## *B.* — Il problema religioso.

### 5. — Il principio di continuità nella filosofia della religione.

La sola esistenza di un problema religioso mostra l'importanza della continuità, poichè il fatto che la religione sia divenuta un problema è connesso con l'altro che una divisione del lavoro, una specializzazione si è operata nel dominio della vita psichica. Nei suoi tempi classici la religione si mostra come la forma unica, condensata, in cui tutti i bisogni della vita spirituale trovano appagamento; la religione allora è non solo aiuto e consolazione, ma anche poesia, morale e scienza o, per lo meno, è in grado di abbracciare organicamente

in sè tutte queste manifestazioni. Quando poi queste si sono separate e sviluppate secondo proprie leggi, è venuta in campo la quistione se la vita spirituale, in quanto abbia da fare con dei valori, abbia conservato la continuità in questo passaggio dalla concentrazione alla specializzazione. Non abbiamo alcuna ragione di dubitare che vi sia nel processo una continuità psicologica e storica; ma nel passaggio non è qualche valore andato perduto per la vita umana?

Le risposte a questa domanda sono estremamente diverse. Alcuni si accontentano del fatto che gli stessi dogmi siano insegnati ora come nei primi tempi; altri oppongono invece che questa continuità dogmatica non significa nulla; che la cosa essenziale è se la vita sia vissuta nella stessa guisa, se esista una continuità etica, se il Cristianesimo del nuovo testamento sussista tuttavia. Infine, alcuni pensano che, con la divisione del lavoro nella cultura, i tempi della religione sono passati e, che lungi dall'indicare una perdita, ciò è un reale guadagno per la nostra vita interiore. Oltre queste opinioni, che possono assumere varie forme intermedie, si dànno diversi altri punti di vista.

La risposta alla quistione naturalmente dipende da ciò che riteniamo come la cosa essenziale nella religione. La continuità non può trovarsi nelle note che dividono le varie religioni e le attitudini religiose l'una dall'altra,

ma va cercata nelle profonde tendenze soggiacenti, che possono rivelarsi sotto forme estremamente varie e che forse sono atte ad operare anche dopo che la divisione del lavoro portata dalla cultura si è vigorosamente affermata. Questo è il compito della filosofia della religione, ed essa cerca di assolverlo in due modi. Istituisce, prima, un confronto fra la religione e le altre manifestazioni della vita spirituale per iscoprire in quale dominio della vita la religione ha dimora; cerca, cioè, di determinare la sede psicologica della religione. Secondariamente, istituisce un paragone fra le forme storiche più importanti della religione per assodare se la definizione psicologica stabilita sia confermata dall'esperienza (1).

In ambo i confronti avremo occasione di vedere non solo che il principio di continuità è direttamente interessato nel sorgere del problema religioso, ma altresì che la nozione stessa di religione è molto intimamente collegata con questo principio.

---

(1) In *Religionsphilosophie*, a maggiore dilucidazione del problema, oltre la ricerca psicologica, introduco una ricerca epistemologica ed una etica. In questa breve esposizione mi fermo in ispecie sulla ricerca psicologico-storica, indicando solo incidentalmente e molto in succinto i punti di vista epistemologici ed etici.

## 6. — La sede psicologica della religione.

Il sentimento religioso può essere posto in relazione abbastanza semplice con gli altri sentimenti, se si concepisce come determinato dalle esperienze che l'uomo ha intorno al *fato dei valori* (delle varie cose, cioè, ch'egli riguarda come aventi valore) nel mondo della realtà. Così riguardato, la sua differenza e, nello stesso tempo, la sua connessione con gli altri sentimenti vengono poste in rilievo. Ogni nostro sentimento corrisponde a qualche valore. Così il sentimento della vita, i sentimenti intellettuali, gli estetici, gli etici esprimono il valore delle differenti specie di cose. La conservazione e lo sviluppo della vita, il vero, il bello e il buono sono i regni del valore cui l'uomo può partecipare senza sentimento religioso. Ma se si rende evidente che la vita, il vero, il bello, il buono devono lottare per conservarsi nel mondo, sorge allora un sentimento speciale, non più determinato da questi ideali per sè, ma dalla quistione più generale, se questi e simili ideali siano destinati ad essere preservati e salvaguardati, o non condannati a perire. Le esperienze che l'uomo ha su questo riguardo possono inspirare il desiderio di credere che i valori perdurino anche quando essi non più si mostrano nel mondo visibile al-



l'uomo, od anche quando non si mostrano più sotto le forme primiere.

L'uomo sulle prime avrà la massima propensione a ritenere imperituro quel bene stesso ch'egli ha avuto a caso; ma nel corso della sua evoluzione può convincersi che alcuni beni della sua esperienza devono soggiacere, perchè venga posto in salvo un ordine di valori più alto e più comprensivo. Dalle idee degli uomini intorno al mondo degli dèi e alla vita futura comprendiamo quali beni abbiano avuto più in pregio, e in quale grado si siano messi d'accordo col pensiero che i valori particolari devono subire una metamorfosi perchè ne possa derivare la conservazione generale del valore. Finalmente ciò che si suppone votato a persistere e a preservarsi può prendere una forma che nessun occhio ha visto, nè alcun orecchio sentito. La fede religiosa afferma una continuità nel mondo dei valori, che può andare al di là di ogni possibile esperienza. La continuità così affermata può variare di contenuto e di estensione; ma vi sarà sempre una tendenza in noi di estendere il suo dominio oltre il mondo terreno e di considerare la vita di quaggiù come un allevamento per l'evoluzione e la conservazione degli ideali. Questa dottrina religiosa della continuità è formata in analogia alla presupposizione intellettualista della razionalità dell'Essere (capo III) ed ha uguali difficoltà da superare.

La fede religiosa mostra in special modo una certa somiglianza (e simpatia) con l'idealismo metafisico (IV, 4). Ma essi non seguono la stessa sorte, non stanno nè cadono assieme. L'essenza della fede religiosa non consiste nella soddisfazione intellettuale che può offrire; nè le *idee* con cui essa si estrinseca appartengono alla sua natura psicologica più intima. Se la nostra definizione psicologica è esatta, l'intimo della religione è un interesse del sentimento e del volere. Intellettualmente noi non domandiamo che la classificazione delle cose, la loro mutua conseguenzialità o razionalità e la loro concatenazione causale (III, 1). La fede non è che un oggetto della scienza, non è essa stessa una scienza, e sorge dalla relazione concorde o discorde fra le realtà che il nostro intendimento ci mostra come date e i beni che all'uomo sembrano più alti.

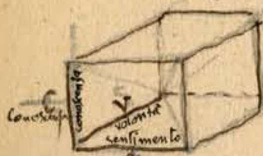
Può darsi che la distinzione che siamo costretti a fare fra il reale e il bene solo si attenga ad un punto di vista umano. Ma, per ora, non possiamo metterci da altro punto di vista. La fede nella conservazione dei valori può essa stessa acquistare un valore, sia perchè invigorisce lo spirito dell'uomo durante la lotta per la vita, sia perchè lo sprona a trovare nuovi beni equivalenti di quelli che vanno scomparendo.

Anche chi è d'opinione che i tempi della religione siano passati — opinione che vuol

essere epistemologicamente, psicologicamente ed eticamente comprovata, se vuol essere più che un'asserzione o un desiderio — deve sentire il bisogno di trovare equivalenti che compensino la perdita della fede in quei beni che lo svanire della religione trae seco. In questo senso esiste un problema religioso anche per chi crede che il nocciolo della religione va scomparendo insieme al suo involucro. La religione, in altre parole, pel fatto che sostiene la conservazione dei valori, ha un valore essa stessa, un valore di secondo ordine. Essa è una delle forme più intense della vita psichica che l'esperienza presenti. Dov'è genuina ed originale appare come una risultante del sentimento e del volere umano, e si produce attraverso le più poderose ed esaltate forme dell'immaginazione di cui la mente dell'uomo disponga. Probabilmente questo intenso processo vitale si andrà rivelando in sempre nuove forme, le quali potranno continuare a chiamarsi col nome di religione o no, secondo che piaccia.

### 7. — Forme storiche della religione.

Una conferma delle caratteristiche da noi come sopra attribuite all'essenza della religione è da cercarsi nel fatto che mediante esse le diversità nelle religioni o nei punti di vista religiosi trovano semplice e agevole spiegazione. Queste diversità, in fatti, dipendono in





parte dalla diversità dei beni ideali nella cui conservazione si ha fede, in parte dalla concezione fondamentale della realtà e in parte ancora dall'esperienza intorno alla relazione fra i beni ideali e la realtà. Riguardo ai beni ideali, le diversità nelle religioni storiche si mostrano in ciò che esse considerano come volere degli dèi e per cui si crede essi combattano; o, altrimenti, per usare un'espressione di Platone, in ciò che fa Dio divino (1). Questo *ciò* può consistere nella conservazione fisica della vita insieme ai godimenti che le si accompagnano, o può essere il Buono, il Bello e il Vero. Lo storico della religione considera la transizione dalla religione naturale a quella etica come il passo più importante nell'evoluzione religiosa. Tale transizione per altro è conseguenza diretta del passaggio da valori più elementari a valori più ideali in quello che poniamo a oggetto dei nostri rapporti con gli dèi, che essi proteggono e fa il loro essere divino. In pari tempo scompare quel che v'ha di più esterno nella relazione tra l'uomo e i poteri che, come egli crede, lo proteggono, e gli dèi stessi divengono immediati rappresentanti dei beni posti sotto la loro vigilanza, divengono, anzi, tutt'uno con essi. Nell'evoluzione della religione si può seguire una sempre

(1) Platone, *Fedro*, S. 249 C. (πρὸς οἷσκερ Θεός ὢν Θειός ἐστι)·

più intima connessione fra l'etica e la religione; la quale pertanto tende a divenire viemmaggiormente un riflesso dei nostri ideali etici.

Quando il progresso della conoscenza porta modificazioni nelle credenze concernenti la realtà, ne seguono necessariamente modificazioni nel carattere della religione non meno rilevanti che quando viene a mutare il valore fondamentale. Le più profonde crisi religiose provengono da nuove concezioni della realtà. La religione, in questi casi, si è di consueto mantenuta estranea al sapere per altre vie conquistato, ma poi ha cercato di immedesimarselo e di servirsene per i suoi fini simbolici. Così, a poco a poco, la concezione animistica, l'astronomia, la dottrina della trasmigrazione delle anime, la filosofia indiana e quella greca, il copernicanismo, la scienza naturale e la filosofia moderne, si sono andate infiltrando, ciascuna a sua volta, ora come benvise forme del pensiero religioso, ora come impulsi espansivi ed ora anche come ostili tendenze.

Ma il fatto decisivo sarà sempre la relazione tra i beni ideali e la realtà. A seconda che questa relazione abbia carattere di armonia o disarmonia nell'esperienza dell'uomo, la religione prende un carattere diverso. Nelle religioni più elevate le discordie non meno che le armonie della vita trovano posto, e in esse il sentimento religioso acquista sublimità e fermezza solo se è assurto alla beatitudine attra-

verso la lotta e il dolore. Solo la forza delle discordie è misura della forza dell'armonia trionfante. E qui si presenta un'altra considerazione. Il carattere della religione varia a seconda che il valore per eccellenza sia ritenuto come eterno e collocato al disopra di ogni divenire e di ogni cambiamento, sicchè la vita temporale non sia alla fine che un'illusione, o che anch'esso sia ritenuto come soggetto a evolvere nel corso dei secoli e a combattere per la sua conservazione attraverso tutti i cambiamenti. Su questa distinzione posa l'antitesi fra il tipo di religione indo-greco e quello perso-cristiano.

Si vede così che non facciamo uso di un criterio estrinseco quando caratterizziamo e valutiamo le religioni secondo il modo e il grado in cui è da esse presentato il principio di conservazione dei valori. Tale criterio emerge naturalmente dalla comparazione della storia delle religioni e dei punti di vista religiosi.

Dei due tipi di religione indicati è riuscito vittorioso nella storia il secondo. Ma certamente non ha ancora raggiunto la sua forma definitiva. E se è per assumere nuove forme, ne avremo obbligo in avvenire, non meno che per lo passato, alle personalità profetiche; solo i loro pari sanno intessere un nuovo manto per la deità.

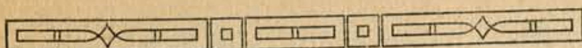
Per il filosofo è del massimo interesse che il problema religioso, sino a che esiste, sia in

istretta connessione col bisogno di continuità, con la nozione del tempo e con la quistione dei beni ideali. L'affinità e l'intima connessione con ogni altro dei grandi problemi dell'anima umana, pratico non meno che teorico, risaltano qui con forte rilievo.

In tutti i nostri problemi andiamo a finire, se affissiamo l'antitesi nella sua forma più acuta, in un interminabile conflitto da cui le facoltà mentali dell'uomo non sono in grado di uscire. Ma mentre non ci è dato sciogliere definitivamente questi grandi problemi, possiamo tuttavia discernere la via che mena in alto e avanti, così che i diritti e del nostro pensiero e della nostra vita non ne soffrono oltraggio.

L'insolubilità dei problemi non altro in fondo significa che, per quanto possiamo spingerci nella ricerca e nel pensiero, nuovi orizzonti, nuove mète, nuovi compiti ci si parano avanti.





# INDICE

CAPITOLO QUARTO.

## Il problema dei valori.